نجف لک زائي

آفاق الفكر السياسي
عند الأستاذ الشهيد المطهري



ترجمة: وليد محسن



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
mcamenquraish.blogspot.com

آفاق

الفكر السياسي

عند الأستاذ الشهيد مطهري

آفاق

الفكر السياسي

عند الأستاذ الشهيد مطهري

تأليف

الأستاذ نجف لك زايي

ترجمة: وليد محسن

مراجعة وتنقيح: عدنان علي الحسيني



هوية الكتاب

الكتاب : .... آفاق الفكر السياسي عند الأُستاذ الشهيد مطهري

تأليف : .... الأُستاذ نجف لك زايي

ترجمة: .... المهندس وليد محسن

الناشر : .... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الطبعة: .... الأُولى ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

المطبعة : .... محمّد الكمية : .... ٣٠٠٠ نسخة

شابك: ٩ ـ ٨٣ ـ ٨٣٦٠ ـ ٩٦٤

دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

ص . ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٧٣٩٩٩٩

الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ قم المقدسة

وكلاء التوزيع:

□ لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري ـ دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥+ فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤+



كلمة المركز

أن يُقرأ التراث قراءة جادّة أصيلة، تعتمد النقد والتقويم لا التبجيل والتعتيم ضرورة مهمّة في عصرنا هذا، فالأمّة التي لا تعرف تراثها معرفةً علمية واعية، لا مجرّد معرفة خطابية عابرة، لا يمكنها أن تواصل خطاها نحو التقدّم، ولا أن تنتج من حاضرها مستقبلاً، بل تبقى في غياهب الماضي تجترّ ما عندها إلى مالا نهاية.

والفكر السياسي والحياة السياسية أيضاً من أهمّ معالم تراثنا الإسلامي، فقد اشتبك الإسلام منذ ولادته الأولى بالحياة السياسيّة، وتكوّنت مع تكوّنه حكومة المدينة المنوّرة، تشق طريقها لتكوين مفاهيم سياسيّة جديدة، ووعي سياسي آخر، لم تعرفه الجزيرة العربية.

وقد قدّمت الحياة السياسية الإسلامية والتراث السياسي الإسلامي نتاجات باهرة في بعض العصور، ففي عصر الرسالة، وعصر علي عليه السلام والحسن عليه السلام كانت أرقى مظاهر العدل السياسي، والقرنين الرابع والخامس الهجريين شكّلا منعطفاً حساساً في مسيرة تراث الفكر السياسي الإسلامي عموماً.

واليوم حيث يعود الفكر الإسلامي السياسي إلى الظهور من جديد، تبدو الحاجة ماسّة لتثوير التراث، لكي نأخذ عصارته والمفيد منه، ونذر ما يذهب جفاءً.

وفي هذا الإطار كان من الضروري أن تولد سلسلة فكرية تحليلية، تعالج تراث الفكر السياسي الإسلامي، المتمثّل بجهود المفكّرين والعلماء المسلمين في القرون السالفة، لتُمكّن المراجع لهذا التراث من تكوين صورة كاملة أو شبه كاملة عنه.

وهذا ما كان، فقد قامت مؤسّسة العلوم والمعارف الإسلاميّة، التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدّسة في إيران، بتحمّل عبء هذه المسؤولية مشكورة، وعهدت بها إلى مجموعة من أبرز الكتّاب الإيرانيين المشتغلين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، مما نتج عنه - حتّى اليوم - ما يقرب من ستة عشر كتاباً مهمّاً، عالجت الفكر السياسي عند علماء مسلمين ينتمون إلى تيارات ثقافية مختلفة منهم الفيلسوف، ومنهم الفقيه، ومنهم المحدّث، ومنهم من هو غير ذلك...

وإحساساً بالمسؤولية قام مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة بترجمة هذه السلسلة الغنية إلى اللغة العربية، فعَهِدَ بها إلى مترجمين لإنجازها مشكورين.

وهذا هو الجزء الثالث عشر من هذه السلسلة، وهو يدور حول فكر شخصيّة هامّة في التاريخ الإسلامي، ألا وهو الأُستاذ الشهيد مطهري.

ولما كانت هذه الدراسة تخلو من ترجمة لهذه الشخصية الفذة والكبيرة، فقد رأينا من الواجب علينا تجاه قرّاءنا الأكارم أن نعرّف بهذا المفكر الفيلسوف، فعهدنا إلى الأُستاذ السيد عدنان علي الحسيني علاوة على مراجعة الكتاب وتقويمه، تصديره بترجمة حياة الأُستاذ الشهيد بما يناسب شخصية المترجم، وحجم الدراسة هذه.

مركز الغدير للدراسات الإسلامية

نبذة عن حياة الشهيد المطهري وجهاده

عدنان علي الحسيني

الكاتب لم يصدّر دراسته هذه بترجمة الأُستاذ الشهيد مطهري، كما جرت العادة في الدراسات الأُخر لبقية المفكرين والعلماء.

واغفال تاريخ حياة الشهيد المطهري، نعتقد أنه جاء نتيجة معاصرته سواء للكاتب أو لكثير من القراء، فالجميع تقريباً على علم واطلاع ـ وإن لم يكن كاملاً وشاملاً للجزئيات ـ بخلفيات حياته الفكرية والسياسية. وعلى العموم، فشطر كبير من حياة هذا المفكر لم يكن مضى عليه وقت طويل، وهو ما يزال محفوظاً في الذاكرة الإيرانية، وآثاره مطبوعة منشورة متداولة بين مختلف طبقات المجتمع الإيراني.

من هنا جاء اعتقادنا بأن المعاصرة كان لها دخل في ذلك الإغفال، لكن هذا لا يعني أن نتجاوز نحن تاريخ حياته أيضاً في ترجمتنا العربية للكتاب، ونترك قرّاء العربية لا يعرفون شيئاً عن حياة هذا المفكر والفيلسوف الإسلامي الكبير.

وعليه، رأينا تصدير هذه الدراسة بترجمة مختصرة شاملة تستوفي جميع مقاطع حياة المطهري؛ ليقف القارئ العربي من ورائها على خلفية العالم.. الفيلسوف.. المفكر، ويتلمّس مفاصل حياته عن قرب.

فالترجمة تفتح آفاقاً على شخصية المترجَم، وتساعد في إعطاء التقييم بُعداً علمياً. آملين أن نكون وفّقنا في ذلك.

المولد والنشأة :

قرية (فريمان) ـ التي أصبحت فيما بعد ناحية ـ الواقعة على بُعد (٧٥) كيلو

متراً من مدينة مشهد المقدسة، شهدت في الثاني عشر من جمادى الأُولى من عام (١٣٣٨هـ / ١٩١٩م) ولادة مرتضى المطهري، في أحضان عائلة علمائية متدينة، وفي كنف أب من طلبة العلوم الدينية، هو الشيخ محمد حسين مطهري، الذي كان قد درس العلوم الدينية في النجف الأشرف، وبعد فترة من الإقامة في العراق والحجاز ومصر عاد إلى موطنه فريمان؛ ليقضي فيها بقية عمره في ترويج الدين وإرشاد الناس.

كان المطهري الأب عالماً وزاهداً ومخلصاً وتقياً، حتى بلغ مقامات معنوية رفيعة في الزهادة والورع إلى أن وافاه الأجل سنة (١٩٧٠م) عن عمر ناهز المئة عام.

أما المطهري الابن، فقد كانت آثار التدين بادية عليه منذ صباه، تقول أُمّه في هذا الخصوص:

كان في الثالثة من عمره يذهب أحياناً إلى إحدى الغرف ويوصد الباب على نفسه ويقف يصلّي.

علاوة على ذلك، كان ذا علاقة شديدة بالدرس والتعليم، فألحقه أبوه بالكتّاب منذ نعومة أظفاره؛ لتعليمه القرآن ومبادئ القراءة والكتابة.

يُنقل أنه كان يبدي اشتياقاً شديداً، وهو في الخامسة من عمره، للذهاب إلى الكتّاب. ففي إحدى الليالي المقمرة، استيقظ الطفل قبل الفجر فتصور أنه الصباح، فأخذ وسائله متوجهاً إلى الكتّاب والأهل نيام، ولما كان محل الكتّاب مغلقاً انتظر الصبي خلف الباب طويلاً فغلبه النوم. وفي الصباح الباكر يفتقده أبواه فلا يجدانه في فراشه، وبعد البحث عنه وجدوه ما يزال نائماً خلف باب دار الكتّاب.

دراسته:

دخل المدرسة الابتدائية وأنهى مراحلها الخمس، فبدأ بدراسة العلوم الدينية وهو في سن العاشرة، ثم أرسله أبوه إلى مدينة مشهد المقدسة ليدخل ولأول مرة حوزتها العلمية عام (١٩٣٢م)؛ لتحصيل مقدمات العلوم الإسلامية. وبعد عامين أقدم رضا خان على إغلاق المدارس الدينية، فعاد مرتضى إلى مسقط رأسه، وواصل دراسته الحرّة مدة سنتين في قريتهم. يُنقل عنه أنه كان يقول: إن كل ما لدي من مطالعات تاريخية يعود إلى السنتين اللتين رجعت فيهما من مشهد إلى فريمان.

كان أول حدث شاهده مرتضى مطهري الشاب ابن السادسة عشرة، هو حادثة مسجد (كوهرشاد) سنة ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م. فقد كانت علت الصيحات واحتجاجات الناس بزعامة رجال الدين ضد ممارسات رضا خان، ومن جملتها كشف الحجاب، وكان المنطلق لهذه المعارضة مسجد كوهرشاد، إلاّ أن التجمعات والاحتجاجات قُمعت بشدة وعنف من قبل رضا خان، وارتكبت مجازر رهيبة في ذلك المسجد.

هذا الحدث السياسي هزّ الشاب مرتضى من الأعماق، وترك أثراً كبيراً على الأفكار الجهادية للأُستاذ الشهيد فيما بعد.

الهجرة إلى قم:

في العام (١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م) قرر الانتقال إلى الحوزة العلمية في قم المقدسة، في وقت كانت فيه أوضاع البلاد الأمنية في توتر شديد، وأي صوت ينطلق، وأي نفس يعلو كان يُخمد فوراً. العلماء أُجبروا على لبس القبعات بدل العمائم، ورضا

خان شدد من سطوته على علماء الدين والحوزات العلمية ومدارسها[١]، ومع مخالفة الأقارب والأصدقاء لقرار السفر والرحيل إلى قم، فقد أصرّ مرتضى الشاب ابن السابعة عشرة على أن يحقق طموحه بمواصلة الدراسة، وتحصيل العلوم على أساتذة كبار. وفعلاً رحل إلى قم، ولم يثنه عن عزمه الجو الإرهابي السائد آنذاك، ولم تفت عضده مخالفة الجميع.

كانت الحوزة العلمية في قم يومها يرأسها ثلاثة من كبار العلماء، هم الآيات العظام: السيد محمد حجّت؛ والسيد صدر الدين الصدر؛ والسيد محمد تقي الخوانساري. مع العلم أن عدد الطلبة الدارسين في حوزة قم لم يكن حينئذٍ يتجاوز الأربعمئة طالب لا غير.

وخلال مدة إقامته في مدينة قم والتي دامت خمسة عشر عاماً حضر دروس الفقه والأُصول عند آية الله البروجردي[٢]، وفلسفة الملاّ صدرا والعرفان والأخلاق والأُصول مدة اثنتي عشرة سنة عند آية الله الإمام الخميني ﺆ، وإلهيات الشفاء لابن سينا ودروساً أُخر عند العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، حيث

---

١ ـ يقول المطهري: كانت الأوضاع هنا ـ في خراسان ـ أسوأ من أماكن أُخر، فإنه لم يكن يوجد في كل خراسان سوى اثنين أو ثلاثة معممين لا أكثر، وأُجبر المسنون والخطباء الكبار والمجتهدون والمدرسون على لبس القبعات، وأُغلقت جميع المدارس الدينية والمساجد، ولم يكن يصدّق أحد بإحياء الدين والمذهب مرة أُخرى.

٢ ـ كان المطهري التلميذ المبرّز لآية الله البروجردي؛ ولأن الشهيد كان يراه عالماً مفكراً، فقد كان يذهب في الصيف إلى بروجرد ويستفيد من دروسه ومباحثه، وذلك قبل قدوم البروجردي إلى قم.

كان يحضر ليالي الخميس والجمعة جلسات بحثه الفلسفي، حتى أصبح هذا الدرس فيما بعد الأساس لتأليف كتابه (أُصول الفلسفة). ورغم أن مدة الدراسة لدى العلاّمة كانت في حدود ثلاث سنوات، إلاّ أنها تركت أثرها في بلورة شخصية المطهري العلمية والروحية، واستمرت علاقته الوثيقة بالعلاّمة حتى استشهاده.

كما حضر في الأُصول عند السيد محمد حجّت، والفقه وكفاية الأُصول عند السيد محمد محقق المعروف بـ (الداماد)، كما حضر مدة أيضاً درس الأخلاق والعرفان عند آية الله الميرزا علي الشيرازي. فقد تعرف الأُستاذ المطهري على هذا العالم الرباني عام (١٩٤١م) في إصفهان، والذي ترك أثراً بالغاً في تكوين شخصيته الروحية والمعنوية، يقول المطهري نفسه في هذا الصدد:

يمكنني القول بجرأة إنه كان عالماً ربانيّاً حقاً، لكنني لا أتجرّأ على القول بأني متعلم على سبيل النجاة..

هذا، ولعله درس على أساتذة آخرين، لم تورد أسماؤهم ضمن من درس عليهم، قد يكون من بينهم السيد صدر الدين الصدر، والسيد محمد تقي الخوانساري.

الهجرة إلى طهران:

نحو العام (١٩٥٢م)، وحيث كان المطهري يأخذ مكانته بين مدرسي الحوزة العلمية، والأنظار بدأت تتطلع إليه كواحد من الأركان العلمية للحوزة، ترك قم مهاجراً إلى العاصمة طهران، والتحق بمدرسة المروي مدرساً فيها، وأخذ يمارس نشاطه التأليفي والخطابي منذ ذلك الحين.

وفي عام (١٩٥٥م) قام بتشكيل أول درس له في التفسير للجمعية الإسلامية

للطلبة الجامعيين. وفي ذلك العام بدأ بإلقاء دروسه في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

وبين عامي ١٩٥٨ و١٩٥٩ تم تأسيس الجمعية الإسلامية للأطباء، فكان الأُستاذ مطهري من خطبائها ومتحدثيها الأصليين، وما بين الأعوام ١٩٦١ و١٩٧١م تفرّد المطهري بالخطابة فأصبح المحاضر الأوحد للجمعية بلا منازع، حيث بقيت أبحاثه المهمة التي كان يلقيها على أعضائها خالدة في الأذهان.

نشاطاته الثقافية والاجتماعية والسياسية:

إضافة لتحصيل علوم الشريعة، فقد كانت للمطهري نشاطات اجتماعية وسياسية متميزة، ومن جملة نشاطه السياسي ارتباطه بمنظمة (فدائيان إسلام).

وعند ابتداء الإمام الخميني ﵀ نهضته ضد الاستبداد والطاغوت في عام ١٩٦٢م، بدأ المطهري في كفاح عقيدي وديني وعملي مع النظام، فكتبه ألّفها في هذا الميدان، ومحاضراته ألقاها على أساس هذا الكفاح، كما كان للأُستاذ المطهري درو فعّال فيها إلى جانب الإمام الخميني، ويمكن القول إن انتفاضة (١٥ خرداد ١٣٤٢هجري شمسي / حزيران ١٩٦٣م) في طهران كانت مرهونة بتحريك وتعاون بين قيادة الإمام الخميني وبين المطهري وزملائه، فعلى إثر خطبة حماسية مهيّجة ألقاها الأُستاذ مطهري ضد الشاه وحكومته، اُلقي القبض عليه بعد منتصف ليلة الأربعاء (١٥ خرداد) من ذلك العام، واُودع السجن هو وعدد من العلماء الآخرين. وبعد (٤٣) يوماً ونتيجة لازدياد الضغوط الشعبية على الحكومة، إضافة إلى ضغوط العلماء والمراجع، اُطلق سراحه.

بعد تشكيل الجماعات والهيئات الائتلافية الإسلامية، عُيّن من قبل الإمام

الخميني ﷺ مع عدد آخر من الشخصيات الدينية لقيادة هذه الهيئات وتوجيهها.

ومع نفي الإمام الخميني إلى خارج البلاد بعد أحداث (١٥ خرداد) ازدادت مسؤولية المطهري وزملائه أكثر، فانهمك منذ ذلك الوقت بالكتابة في موضوعات الساعة، حيث حاجة المجتمع إليها كانت ماسة وضرورية، وبإلقاء المحاضرات في الجامعات، وعلى الجمعية الإسلامية للأطباء، وفي بعض مساجد طهران.

في العام (١٩٦٧م) ومن أجل بناء قاعدة دينية ثقافية وسياسية متينة، قام مع جمع من زملائه بتأسيس (حسينية الإرشاد)، لكنه وبعد مرور أربع سنوات على تأسيسها استقال من عضوية هيئة إدارتها؛ وذلك نتيجة لاختلافه وأفراد آخرين من الهيئة الإدارية مع أحد أعضاء الهيئة، الذي أخذ يضع العراقيل والعوائق أمام برامج الأُستاذ الشهيد. فترك الحسينية، إلاّ أن شهرته قد بلغت حدّاً لم يكن معها بحاجة إلى الحسينية للاستمرار في نشاطاته الفكرية والسياسية، إذ يمكن القول: إن الحسينية ونشاطاتها كانت قائمة بشخصه وحضوره وإدارته.

وعلى إثر صدور منشور عام ١٩٦٩م موقع من قبل الأُستاذ الشهيد المطهري، والعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، والسيد أبو الفضل مجتهد زنجاني يدعون فيه إلى جمع معونات نقدية إلى الشعب الفلسطيني، اعتقل المطهري من قبل الساواك للاستجواب وأُودع في زنزانة انفرادية، ثم أُفرج عنه بعد مدة قصيرة بعد تعرضه لضغوط وتهديدات بعدم إرسال المساعدات إلى الفلسطينيين.

وكان للشهيد المطهري بين الأعوام ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢م نشاطات دينية وسياسية ساخنة في مسجدي الجواد والهداية بعد أن تم قُبيل ذلك إغلاق حسينية الإرشاد، عاود الساواك ملاحقة نشاطات المطهري فأغلق مسجد الجواد عام ١٩٧٢م، واعتُقل مرة أُخرى على إثر الإغلاق مدة ٤٨ يوماً، تعرض خلالها لأنواع التعذيب الروحي والجسدي.

واستمرت ضغوط الساواك على الأُستاذ الشهيد والحدّ من نشاطه، حتى تمكنوا في النهاية من إصدار قرار عام ١٩٧٤م بمنعه من الخطابة وارتقاء أي منبر سواء في الجامعات أو في المساجد وغيرها من الأماكن. واستمر ذلك المنع حتى انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م.

في العام (١٩٧٦م) وبرغم كل العوائق والمشاكل التي وُضعت في طريقه استطاع الأُستاذ الشهيد إيصال نفسه إلى النجف الأشرف للقاء الإمام الخميني ﵀ والتباحث معه حول أوضاع الحوزة العلمية بقم، وكذا شؤون النهضة الإسلامية، التي أخذت وتيرتها بالتصاعد شيئاً فشيئاً.

ومن الأحداث الأُخر المهمة في حياة المطهري تأسيسه في عام ١٩٧٦م (رابطة العلماء المجاهدين بطهران)، بالتعاون مع جمع من العلماء، إذ كانت الحاجة ماسة وضرورية لمثل هذه الرابطة في ذلك الظرف الحساس، والمرحلة الخطيرة التي كانت تمر بها النهضة الإسلامية المتصاعدة.

استطاع إبّان تواجد الإمام الخميني في باريس أن يصل إلى هناك ويتباحث مع الإمام في قضايا الثورة المهمة، حيث كلّفه الإمام من هناك مسؤولية تشكيل مجلس لقيادة الثورة.

إضراب عمال النفط عن العمل، إلى تشكيل مجلس لقيادة الثورة، إلى ترأسه لجنة المراسم واستقبال الإمام الخميني بعد قرار العودة إلى إيران، وغيرها من النشاطات التي كان الشهيد المطهري فيها هو محور التحرك والعضو الفاعل دون أن يشعر بالسأم أو الكلل والملل.

استشهاده:

نعم، لم يعرف الكلل والملل، حتى كانت ساعة الصفر التي أطفؤوا فيها شعلته الوهاجة في الثاني من آيار عام ١٩٧٩م الموافق ٥ جمادى الثانية ١٢٩٩هـ أي بعد أقل من ثلاثة أشهر على انتصار الثورة الإسلامية، على يد (جماعة الفرقان) المنحرفة، عندما كان عائداً لوحده في ساعة متأخرة من الليل إلى منزله، بعد انتهاء أحد الاجتماعات، فأطلقوا عليه النار، فأصابت رصاصات رأسه، فسقط مضرجاً بدمائه، وخسرته الثورة الفتية فكراً عملاقاً مخططاً. وخسرته الأُمة قيادياً فذاً.. وظن المنافقون وأعداء الدين والإنسانية أنهم أسكتوا للحق صوتاً؛ لكنهم ما دروا أنهم خلّدوا شهيداً بطلاً قد ترك تراثاً فكرياً وثقافياً ثرّاً زاد الأُمة التصاقاً به، وزادها وعياً سياسياً وثقافياً بواقعها ومستقبلها. فسلام عليه مفكراً، فيلسوفاً، عالماً، مجاهداً الطاغوت غير كليل.

وسلام عليه شهيداً في الأحياء عند ربهم يرزقون.

آثاره:

لعل الآثار الفكرية والثقافية التي تركها الأُستاذ الشهيد المطهري ـ بما فيها الدروس والمحاضرات التي ألقاها، والكتب التي حررها بيده ـ لو جُمعت في مجموعة واحدة لناهزت الثلاثين مجلداً ضخماً. ونحن على هذه الوجازة يمكننا عدّ العناوين التالية كشاهد على وفرة عطائه الفكري وغناه:

١ ـ حاشية على كتاب أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي، وهو أول ما كتبه الأُستاذ الشهيد.

٢ ـ الإنسان والمصير.

٣ ـ الإسلام وإيران.

٤ ـ إحراق مكتاب إيران ومصر.

٥ ـ العدل الإلهي.

٦ ـ قوة الجاذبة والدافعة عند الإمام عليّ عليه السلام.

٧ ـ الدوافع نحو المادية.

٨ ـ مقدمة على النظرية الإسلامية.

٩ ـ الإنسان الكامل.

١٠ ـ الإنسان والإيمان.

١١ ـ الإنسان في القرآن.

١٢ ـ فلسفة الأخلاق.

١٣ ـ فلسفة التاريخ.

١٤ ـ الحق والباطل.

١٥ ـ عشر مقالات.

١٦ ـ أقوال معنوية.

١٧ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام.

١٨ ـ الجهاد.

١٩ ـ أُصول الفلسفة.

٢٠ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان.

٢١ ـ مجموعة مقالات.

٢٢ ـ النبوة الخاتمة.

٢٣ ـ الإمامة والقيادة.

٢٤ ـ الولاءات والولايات.

٢٥ ـ عشرون مقالة.

٢٦ ـ الحرية المعنوية.

٢٧ ـ التعليم والتربية في الإسلام.

٢٨ ـ بحوث عامة في هيكلية الاقتصاد الإسلامي.

٢٩ ـ مسألة في الربا.

٣٠ ـ المجتمع والتاريخ.

٣١ ـ مسألة الحجاب.

٣٢ ـ نظرة في السيرة النبوية.

٣٣ ـ نظرة في نهج البلاغة.

٣٤ ـ نظرة في سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام.

٣٥ ـ رأي في النظام الاقتصادي الإسلامي.

٣٦ ـ المواعظ والنصائح.

٣٧ ـ الحركات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة.

٣٨ ـ دروس في فلسفة ابن سينا (الإشارات، الإلهيات، ...).

٣٩ ـ شرح مطول لمنظومة السبزواري.

٤٠ ـ الملحمة الحسينية.

٤١ ـ حول الثورة الإسلامية.

٤٢ ـ حول الجمهورية الإسلامية.

كما أن هناك عناوين أُخر في كتيبات أو مقالات ضمن مجاميع تم إعدادها في حياته أو بعد استشهاده لا يتسنى لنا ذكرها جميعاً، ذُكرت بعضها في هامش هذه الدراسة. وقد صدرت في الآونة الأخيرة مجموعة آثار الأُستاذ الشهيد مطهري، وقد ربت على العشرين مجلداً، وما زالت قيد الإصدار.

تأبينه:

لا يتسع لنا المجال هنا ونحن نلملم أطراف البحث، سوى ذكر فقرات قصار من بيان الإمام الخميني ﷺ الذي أصدره في اليوم التالي لشهادته، حيث جاء في تأبينه للأستاذ الشهيد قوله:

«.. الرجل الفذّ الذي قضى حياته الكريمة الغالية في سبيل تحقيق الأهداف الإسلامية المقدسة، والكفاح المتواصل مع كل الأفكار الملتوية المنحرفة. ذلك الرجل الذي عزّ له مثيل في معرفة الدين الإسلامي والمعارف الإسلامية المختلفة وتفسير القرآن الكريم.

أما أنا فقد فقدتُ ولداً عزيزاً، وقد فجعتُ بوفاته، فكان من الشخصيات التي أعدُّها ثمرة حياتي... .

إنني أُهنّئ الإسلام العظيم مربي الأجيال، وأُهنّئ الأُمّة الإسلامية بتربية رجال يفيضون بالحياة على القلوب الميتة، وبالنور على الظلمات. وإني وإن خسرتُ ابناً عزيزاً كان كبضعة مني، ولكني أفتخر بأنه كان وسيكون في الإسلام، وسيكون مثله.

لقد غاب عنا المطهري الذي قلّ له مثيل في طهارة الروح، وصلابة الإيمان، وقوة البيان، والتحق بالرفيق الأعلى، ولكن الأعداء لن يستطيعوا أن يقضوا على شخصيته الإسلامية والعلمية والفلسفية، وإن المغتالين لن يتمكنوا من اغتيال الشخصية الإسلامية لرجال الإسلام...

إن ما ينبغي ذكره حول الشهيد هو أنه قدّم خدمات قيمة للإسلام والعالم، وإنه يبعث على الأسف أن تمتدّ أيدي مجرمة لتأخذ هذه الشجرة الغنية من الحوزات العلمية والإسلامية، وأن تحرم الجميع من ثماره القيمة.

إن مطهري كان ابناً عزيزاً لي، وسنداً قوياً للحوزات الدينية والعلمية، وكان خادماً نافعاً للشعب والوطن. فرحمه الله وأسكنه إلى جوار خدمة الإسلام العظام)).

وأخيراً نقول: رحم الله العلماء الماضين وقدّس أسرارهم بما قدّموا وحفظ الباقين وأدام ظلالهم بما يقدّمون. والحمد لله رب العالمين.

المقدمة

ما الفائدة التي يمكن لفكر القدماء أن يقدمها للعصر الحاضر؟ وبعبارة أُخرى، ما الهدف الذي نسعى له عندما نقوم بدراسة وتحليل أو وصف أفكار وآراء القدماء؟ فهل أننا نسعى للحصول على إجابة وحل للمعضلات والمشاكل والأزمات التي نتعرض لها في عصرنا الحالي، أم نريد أن نوضح معالم فترة من الفترات التاريخية للفكر؟

من البديهي أن معالم فترة من تاريخ الفكر ستتضح قطعاً في كل دراسة عن أفكار العلماء؛ إلاّ أن الحصول على حل لمشاكل العصر الحاضر في دراسة فكر القدماء، يرتبط بقبولنا لإمكانية وجود حل لمشاكل العصر الحاضر والجيل الجديد في أفكار القدماء وميراثهم. وبالطبع فإن هذا الادعاء يكون محل بحث.

فبعض المفكرين يعتقدون أن مسائل الحياة وخاصة الحياة السياسية ـ وهي محل بحثنا ـ تتغير بشكل دائم، وعلى هذا فإن ما كان محل اهتمام وتأمل القدماء ليس له أهمية أو موضوعية في الوقت الحاضر، ولهذا فإن الأسئلة الحديثة تحتاج إلى أجوبة حديثة، فالأجوبة القديمة لا تتلائم ولا تلبي احتياجات اليوم.

ويذهب بعض مؤيدي هذه النظرية أكثر من ذلك، فيصورون مجموعة من العوالم الفكرية المتحجرة التي لا يمكنها التعامل والارتباط مع بعضها البعض؛ فمثلاً يطلقون على العالم القديم اسم العالم التقليدي، وعلى العالم الجديد اسم العالم الحديث، بحيث يمكن لكلا العالمين أن يطرح مجموعة من الأسئلة والأجوبة الخاصة به، كما يوجد لكل منهما مسائله المجهولة الخاصة.

وتعتقد مجموعة من المفكرين بوجود عدد من الأسئلة الخالدة والأبدية عن الحياة، وخاصة الحياة السياسية. فهم يرجعون المسائل المتغيرة إلى المسائل الأبدية، وعلى هذا، فبنظرهم أنه يمكن الاستفادة من فكر القدماء لحل مشاكل الإنسان في العصر الحاضر. وقد كان (كلن تيندر) من الأفراد الذين سعوا إلى جمع وتحديد الأسئلة الأبدية للإنسان في مجال الحياة السياسية[١]. في حين اهتم (اسبريغنز) بالمسائل المتغيرة في الحياة السياسية[٢].

والظاهر أنه يمكن طرح وجهة نظر ثالثة أيضاً. وهي أن الحياة السياسية للإنسان تتضمن مجموعتين من المسائل، أو المشاكل، والاحتياجات وحتى الاضطرابات: أحدهما المسائل التي تقع ضمن قائمة الاهتمامات الدائمة والأبدية الخالدة لجميع الناس، ويقع الآخر في مصاف المسائل الحادثة والجديدة، والمتغيرة والموسمية.

ونذكر هنا بعض المسائل والاهتمامات التي تظهر في حياة الإنسان في جميع الفترات التاريخية، أعم من العالم القديم أو الجديد:

١- السؤال عن ماهية ووجود الإنسان.

٢- السؤال عن ماهية ووجود عالم الخلق.

٣- السؤال عن خالق الوجود.

٤- السؤال عن العدالة.

٥- السؤال عن النظام السياسي المطلوب.

---

١ ـ كلن تيندر، الفكر السياسي.

٢ ـ توماس اسبريغنز، فهم النظريات السياسية.

٦- السؤال عن السعادة.

٧- السؤال عن ماهية القدرة.

٨- السؤال عن الحرية.

٩- السؤال عن المعرفة.

١٠- السؤال عن العامل أو العوامل المحركة للتاريخ.

١١- السؤال عن اسلوب إدارة الدولة.

١٢- السؤال عن مواصفات القادة اللائقين.

١٣- السؤال عن الحرب، والسلم، والأمن والدفاع.

١٤- السؤال عن الفقر، وعدم المساواة.

١٥- السؤال عن الثورة والتحولات الاجتماعية.

١٦- السؤال عن الدين والأخلاق والمعنوية.

١٧- السؤال عن الخير والشر.

وفي حين أن هذه الاهتمامات المذكورة كانت موجودة في جميع الفترات التاريخية وتتراوح بين الشدة والضعف، إلاّ أن إجابة الإنسان عنها كانت متغيرة بشكل دائم. وقد استفادت المدارس الفكرية المختلفة من طرق ومصادر ووسائل مختلفة للإجابة عن هذه الأسئلة الأبدية، كما كان لكل فترة أسئلتها الخاصة أيضاً، بحيث كانت تعود بعض الأسئلة المقطعية أيضاً إلى أحد هذه الأسئلة الأبدية والثابتة.

فالسؤال عن الاستعباد لا يعتبر من الأسئلة الثابتة والخالدة، لكن من الواضح أن أساسه يقع ضمن الأسئلة الثابتة. والسؤال عن طرق مكافحة المخدرات أو تدمير البيئة يعتبر من المسائل المتغيرة، لكنها تعود في الأساس إلى الأسئلة الثابتة.

ونجد في فكر الأُستاذ المطهري كلا النوعين من الأسئلة والاهتمامات. فقد كان يهتم بالأسئلة الثابتة والشاملة وإيجاد الحلول لها، وكذلك يهتم بإيجاد الحل للمسائل المتغيرة والأسئلة المؤقتة التي تظهر في المجالات السياسية والاجتماعية لعصره؛ فمثلاً اهتم بدراسة مسألة الحجاب وهي من المسائل الزائلة، في حين اهتم أيضاً ببعض المسائل الثابتة كالعدل الإلهي، والحرية، والمعرفة والحكومة والإنسان.

فالمطهري يعتبر مجموعة من العوالم المتفاوتة: عالم الفلسفة، والأخلاق، والفقه، والسياسة، والاقتصاد، والعرفان، والتفسير، والأُصول، والتاريخ و... لكنه كان يهتم في جميع هذه المجالات بالإجابة عن المشاكل والأسئلة المختلفة سواء الأسئلة الزائلة أو الأسئلة الثابتة والدائمة.

«لقد توجهت إلى الكتابة والتأليف منذ حوالي عشرين سنة، وقد كتبت المقالات والكتب المختلفة، وكان الهدف الوحيد الذي أسعى من أجله هو حل المشاكل والإجابة عن الأسئلة التي تطرح في مجال المسائل الإسلامية في عصرنا الحاضر.

وكانت كتبي تبحث في المجالات الفلسفية، وبعضها في المجالات الاجتماعية، أو الأخلاقية، أو الفقهية، وبعضها في المجالات التاريخية، وبرغم أن المواضيع المطروحة في هذه الكتب مختلفة عن بعضها البعض، إلاّ أن الهدف العام منها جميعاً كان شيئاً واحداً فقط»[١].

وقد كُتبت هذه المجموعة من المقالات بهدف إراءة الإجابة المناسبة لبعض المسائل والأسئلة الأبدية الثابتة التي تطرح في مجال الفكر السياسي والحياة

١ ـ العدل الإلهي، ص٨.

الاجتماعية للإنسان من وجهة نظر الشهيد المطهري؛ الذي يعتبر من المفكرين الإسلاميين المقتدرين في المسائل الدينية والإسلامية. وقد كُتبت هذه المقالات بتعاون ومشاركة مجموعة من أهل الفكر والقلم. وبرغم أن هذه المجموعة تشمل عدداً من المقالات، إلاّ أننا سعينا لأن تبحث كل مقالة قسماً من موضوع عام واحد. حيث إن، الفرد، والمجتمع، وعلاقات الفرد والمجتمع، والنظام السياسي، وعلاقات المجتمع والنظام السياسي، وأصل وغاية النظام الاجتماعي والسياسي، تعتبر من أهم الأركان الأساسية لهذا الموضوع العام.

حيث قام كاتب المقالة الأُولى، ضمن نقده ودراسته للأجوبة المختلفة التي طُرحت في الإجابة عن سؤال (ماهية ووجود المجتمع)، و(علاقة الإنسان والمجتمع)، بعرض الأجوبة التي قدمها الأُستاذ المطهري عن السؤال المذكور. فبنظر الأُستاذ (بارسانيا) أنه على الرغم من وجود الإشكال في الدليل العقلي أو التجريبي الذي قدمه العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، إلاّ أن ما طرحاه حول إمكان تحقق المجتمع يكون خالياً ومصوناً من الإشكال، وان الأدلة النقلية التي طرحوها بالاستفادة من ظواهر الآيات القرآنية، تثبت إجمالاً أصل وجود المجتمع. بالرغم من أن هذا الإثبات لا يتجاوز حد ظهور الآيات، ولا يصل إلى درجة حكم النص، إلاّ أنه لا يوجد سبب للإعراض عن ظواهر الآيات القرآنية، ما دام لم يقدم لحد الآن برهاناً مستقلاً على نفي وجود المجتمع.

ولما كانت النظريات أو البرامج الإصلاحية التي تطرح حول المؤسسات السياسية والاقتدار السياسي، مثل الحكومة والقانون، تعتمد بشكل أساسي على جواب خاص يتعلق بالسؤال عن الحق والمساواة والعدالة، التي تمثل في الواقع أساس النظام الاجتماعي والسياسي، لذلك قام الأُستاذ توسلي في المقالة الثانية ـ

التي تتكون من ثلاث مقالات فرعية ـ ببحث ودراسة المفاهيم والأسئلة التي ترتبط بمواضيع (الحق، والعدالة، والمساواة).

أما وجهة نظر الشهيد المطهري حول (الحرية) فهو موضوع المقالة التالية. فقد تناول الأُستاذ (مير أحمدي) بحث ودراسة أقسام وأنواع الحرية بنظر الشهيد المطهري، مستفيداً من الإطار العام لنظرية (مك كالوم). فمن خلال وجهة نظر الشهيد المطهري القائمة على تحليل مفهوم الحرية، يمكن أن نحدد ثلاثة عناصر أساسية في كل تعريف للحرية، وهي:

١ ـ الفاعل أو العامل Agent.

٢ ـ المانع أو الرادع Constraint.

٣ ـ الهدف أو الغاية Aim.

فقد تم في هذه المقالة بحث ودراسة العناصر الأساسية للحرية من وجهة نظر الأُستاذ الشهيد المطهري، وهي: (الفرد) بعنوان (العامل) أو الفاعل للحرية، و(الطبيعة وسيطرتها على الإنسان) و(العادات والقوانين الموجودة في المجتمع)، و(الناس الآخرون وحكومتهم على الإنسان)، و(الأهواء النفسية للفرد، والدين والاعتقادات الفردية) بعنوان موانع الحرية، و(الواجب) و(التكامل) و(التعالي) و(السعادة) باعتبارها أهداف الحرية.

أمّا موضوع المقالة الرابعة فهو السؤال عن النظام السياسي المطلوب يعني (الحكومة الإسلامية). فقد حصل الأُستاذ (قرا ملكي) بعد كثير من البحث والدراسة، على النتائج التالية:

١- إن الشهيد المطهري وعلى خلاف العلمانيين، يدافع عن نظرية تعامل الإسلام مع مجالي الحياة، يعني يعتقد بأن الإسلام يهتم بالمسائل الدنيوية بالإضافة إلى المسائل الأُخروية.

٢- إن الشهيد المطهري يعتقد بوجود ركنين أساسيين للحكومة الإسلامية القائمة على أساس ولاية الفقية وهما: الركن الإلهي؛ والركن الشعبي، فالنظرية الخاصة للشهيد المطهري في باب الحقوق الفطرية والطبيعية وحق الانتخاب، تُمثل أساس الركن الشعبي للحكومة.

٣- لقد استفاد الشهيد المطهري من الأدلة العقلية والنقلية في إثبات ولاية الفقيه.

٤- لا يرى الشهيد المطهري وجود تعارض بين النظام السياسي القائم على أساس ولاية الفقيه والنظام الديموقراطي.

أمّا المقالة الأخيرة فتناولت موضوع (الثورة والتحولات الاجتماعية)، وقد تحمل المؤلف (نجف لك زايي) عناء كتابتها. فحسب الظاهر أن من الضروري لكل شعب ومجتمع يريد الحياة، والرفعة، والنشاط، والتقدم والتطور، أن يقوم بدراسة وتحليل ظاهرة التغيير والتحول، ونقاط تكاملها وتخلفها، وكذلك سرعتها من ناحية الضعف والشدة ودرجة استمرارها، وكذلك أسبابها وعواملها، فلا بد لنا من معرفة مبدأ الحركة، وكذلك المقصد ونهاية الطريق، ولا بد من معرفة المتحرك وكذلك المحرك والعوامل المحركة، ويجب معرفة الطريق وكذلك الزمان والوقت اللازم لطي المسافة بين المبدأ والمقصد.

فالشهيد المطهري من المفكرين الذين عرفوا الإنسان الذي يمثل المتحرك في هذا الطريق، وكذلك عرف وحدد جيداً العوامل المحركة له والكامنة في ذاته. وبالنظر لتنوع العوامل المحركة وقدرتها استطاع أيضاً تحديد جهة الحركة، وبالتالي تمكن من معرفة كلا الطريقين طريق التعالي والانحطاط والتكامل والتخلف، وبعد ذلك قام بتعريفها للآخرين أيضاً.

وفي النهاية أرى من اللازم تقديم الشكر والامتنان للجهد الذي بذله جميع الأفراد الذين ساعدوا في تقديم وإكمال هذا الكتاب، وخاصة الأساتذة: حميد بارسانيا، وحسين توسلي، ومنصور أحمدي، ومحمد حسن قدردان قراملكي. ومحسن مهاجرنيا، وإبراهيم طالبي دارابي، ورضا عيسى نيا وشريف لك زايي.

والحمد لله رب العالمين

قم ــ نجف لك زايي

خريف سنة ٢٠٠٢م

ماهية المجتمع ووجوده
من وجهة نظر الأستاذ المطهري

حميد بارسانيا

تعريف ماهية المجتمع:

الفصل الخامس من كتاب (مقدمة على الرؤية الإسلامية للعالم)، والذي كان تحت عنوان (المجتمع والتاريخ)، قد تناول في البداية بحث المجتمع. وقد أجاب الشهيد المطهري في هذا البحث عن هذا السؤال: هل للمجتمع وجود أصيل؟

فقد كان السؤال المذكور محل اهتمام المفكرين في المسائل الاجتماعية منذ القدم، وقد أجاب أغلبهم عن هذا السؤال بشكل ضمني أو مستقل. وأقام بعضهم الدليل والبرهان على ذلك، في حين اكتفى البعض الآخر ببعض الشواهد أو حتى بفرض وجوده فقط، وقد نظموا بحثهم على أساس ذلك الفرض أو بالاعتماد على تلك الشواهد.

ونحن لا نسعى في هذا المقال إلى توضيح التأثيرات التي تتركها طريقة الإجابة عن هذا السؤال في علم الاجتماع وعلم معرفة المجتمع، لكن يجب أن نعلم إجمالاً أن الإجابة عن هذا السؤال لها تأثير في توضيح الكثير من المسائل الاجتماعية.

وتنقسم الأجوبة التي طرحت حول السؤال عن وجود المجتمع إلى قسمين: الأول، النظريات التي تعتقد بوجود للمجتمع مستقل عن وجود الأفراد أو عن أفعالهم وآثارهم. والثاني، النظريات التي تعتقد بوجود خاص للمجتمع. ويمكن أن نجد في كلا القسمين آراء مختلفة حول وجود المجتمع أو خصائصه.

أربع نظريات حول وجود المجتمع:

يشير الشهيد المطهري إلى أربع نظريات حول وجود المجتمع: حيث تقع النظريتان الأُولى والثانية ضمن نظريات المجموعة الأُولى، وتقع النظريتان الثالثة والرابعة ضمن نظريات المجموعة الثانية.

النظرية الأُولى: المجتمع اعتباري.

ولا يطرح في هذه النظرية، سوى الأفراد وسلوكهم وأفعالهم بالنسبة لبعضهم البعض.

النظرية الثانية: المجتمع مركب صناعي.

ليس المقصود من التركيب الصناعي هو ظهور موجود جديد باسم المجتمع، بل هو حضور الأفراد وتأثير بعضهم على البعض الآخر، بحيث لا يكون عملهم وسلوكهم في حالة الفعل والانفعال، عين عملهم وسلوكهم في حال الانفراد.

وطبعاً أن هذا العمل والأثر ليس أمراً جديداً لا يستند إلى تأثير وعمل الأفراد، مثل الماكنة التي لا يكون عملها سوى عمل العناصر والأجزاء المرتبطة بها. لكن وبسبب الترابط بين عناصرها فإن الأثر الناتج عنها لا يمكن أن يحصل في حالة انفصال الأعضاء.

النظرية الثالثة: المجتمع مركب حقيقي.

المقصود من المركب الحقيقي، هو تكوين واقع وموجود جديد غير العناصر والأجزاء التي يتركب منها. ويمكن تصور التركيب الحقيقي بأشكال مختلفة، ففي بعض المركبات يتم انتزاع وكشف أجزائها بعد عملية التحليل الذهني فقط. ويطلق على هذا النوع من المركبات اسم «البسائط الخارجية»، يعني لا توجد أجزاؤها في الخارج بشكل منفصل ومستقل عن بعضها البعض أبداً. مثل البياض والسواد

حيث يتكون كل منهما من معنى مشترك وهو اللون، ومعنى خاص الذي يمثل فصله، يعني السواد أو البياض. والعناصرالمعدنية هي من هذا القبيل أيضاً؛ لأنه لا يمكن أن نجد في العالم الخارجي أبداً معنى الجسم ـ الذي يدل على وجود الأبعاد الثلاثة ـ بشكل مستقل وبدون وجود الفصول المميزة له، التي تكون مبدأ تكوين العناصر المختلفة، يعني لا يمكن أن نجد في الخارج جسماً لا يستند إلى أحد العناصر الطبيعية القديمة (الماء والتراب، والهواء وأمثالها) أو إلى أحد العناصر الطبيعية الجديدة (الطاقة أو أحد العناصر المئة والأربعة في جدول مندليف وأمثالها).

فالنباتات والحيوانات هي من المركبات الحقيقية التي يمكن تصور انفصال أجزائها ضمن ظروف خاصة، فمثلاً ذرة التراب التي يجذبها النبات، أو النطفة التي تتحوك إلى موجود أو حيوان حي، فإنها تكتسب أنواعاً من الكمال والصور الجوهرية الجديدة خلال مسير حركتها، وبالتالي تكون واقعاً جديداً أو تدخل في مجال الحقيقة الجديدة.

وفي هذه المجموعه من المركبات، وبالرغم من امكان تصور انفصال أجزائها في بعض الحالات والظروف، لكن عندما يتكون الشيء الجديد المركب من الأجزاء، فإنه لا يكون لأي من أجزائه هوية أو وجود منفصل ومستقل عن وجود المركب، ولهذا السبب قال بعض الفلاسفة: إن تركيب الأجزاء في المركب يكون بنحو الاتحاد والاتصال. أما في بعض المركبات الأُخرى، فإنه وبرغم الوحدة والاتحاد الحاصل بين أجزائها، يمكن تصور نوع من الاستقلال لهذه الأجزاء، مثل الإنسان الذي يتركب من الروح والجسد، ويصبح موجوداً حقيقياً واحداً. فالجسد وقبل أن يحصل على صورته النفسانية، يمر بعدة مراحل من الكمال، وبعد أن يحصل على

كماله النفساني، يصبح الجسد وهو الجزء المادي من الإنسان تحت سيطرة وإدارة وتدبير الروح، فيتحد مع الروح ويتغير معها حسب التغييرات والتطورات الحاصلة فيها.

فالأفراد القائلون بوجود مستقل للمجتمع غير وجود أجزائه، ويعتقدون أن المجتمع من المركبات الحقيقية، لا يمكنهم تصور وجود للمجتمع من نوع المركبات التي تتميز أجزاؤها عن بعضها البعض في الذهن فقط، بل يقولون بالاستقلال والتركيب الخارجي؛ لأن الوجود الخارجي للأفراد، بل حضورهم قبل الاجتماع هو من الأُمور التي يمكن معرفتها بالحس والتجربة، ولا يوجد مجال لإنكارها. فالوجود الخارجي للأفراد الذين يمثلون العنصر المادي للمجتمع يكون واضحاً جداً، بحيث لا يمكن الشك والترديد فيه. وإذا يوجد شك وترديد فإنه يكون في حضور الجزء الصوري، وفي الأمر الذي يكوِّن ماهية وحقيقة نوع جديد باسم «المجتمع» عن طريق التركيب مع الأفراد.

والنظرية الثالثة التي يذكرها الشهيد المطهري، هي القول بالتركيب الحقيقي أو الخارجي للمجتمع في نفس الوقت، بحيث يحصل الناس بعد الأفعال المتقابلة، الفعل والانفعالات التي توجد في سلوكهم وأعمالهم، على الاستعداد اللازم لقبول الصورة الجديدة، وبعد الاتحاد مع هذه الصورة، يتكون وجود جديد حاصله ولادة تركيب حقيقي باسم المجتمع. وهذه الصورة الجديدة برغم أنها تؤثر في الأجسام والأبعاد الجسمانية للأفراد، لكنها لا ترتبط ولا تتحد مع المادة السابقة في أُفق الجسم والبدن، كما هو الحال في صور العناصر المعدنية أو النباتية، بل تتحد وترتبط بالمادة في أفق روح الأفراد.

يقول الشهيد المطهري حول تركيب الأفراد مع الصورة الجديدة التي تكوِّن المجتمع:

«كما ان العناصر المادية، ونتيجة لتأثرها ببعضها البعض، قد هيأت الأرضية اللازمة لظهور ظاهرة جديدة، وحسب اصطلاح الفلاسفة أن أجزاء المادة بعد الفعل والانفعال والكسر والانكسار في بعضها البعض ومن بعضها البعض، تحصل على الاستعداد اللازم لقبول الصورة الجديدة، وبذلك يحدث منها مركب جديد. وتستمر الأجزاء بوجودها ضمن هويتها الجديدة، فإن أفراد الإنسان الذين يدخل كل واحد منهم الحياة الاجتماعية، وهو يحمل مجموعة من الصفات الفطرية والاكتسابية من الطبيعية، يدغمون روحاً في بعضهم البعض ويحصلون على روح جديدة يطلق عليها الروح الجماعية. وهذا التركيب هو نوع من التركيب الطبيعي الذي يختص بالإنسان، ولا يوجد له شبيه ولا نظير ... إن التركيب بين المجتمع والفرد هو تركيب واقعي؛ لأنه يحدث فيهما ومنهما تأثير وتأثر وفعل وانفعال واقعي، وتحصل أجزاء المركب وهم أفراد المجتمع على هوية وصورة جديدة، لكن لا تتبدل الكثرة إلى الوحدة أبداً»[١].

النظرية الرابعة: المجتمع له وجود حقيقي.

تختلف هذه النظرية عن النظرية الثالثة، في أن الأفراد في النظرية الثالثة مقدمون على المجتمع، ويحصل المجتمع على صورته النوعية بالتناسب مع أفعال الأفراد وفعلهم وانفعالاتهم مع بعضهم البعض، بحيث كلما تغير السلوك الاجتماعي للأفراد، تغير ارتباطهم واتحادهم مع الروح الاجتماعية والصورة الاجتماعية. أما في النظرية الرابعة فلا يكون لهوية الأفراد أي نوع من الأولوية والتقدم على هوية المجتمع. يقول الشهيد المطهري حول هذا الموضوع:

---

١ ـ المجتمع والتاريخ، ص ١٨ ـ ١٩.

«ليس لأفراد الإنسان أي هوية إنسانية في مرحلة ما قبل الوجود الاجتماعي، فهم كالوعاء الفارغ يكون عندهم الاستعداد اللازم لقبول الروح الجماعية فقط. فالناس بغض النظر عن الوجود الاجتماعي، يكونون حيوانات محضة ولديهم استعداد الإنسانية فقط، وإنسانية الإنسان تعني الإحساس بالهوية الإنسانية، والفكر الإنساني، والعواطف الإنسانية، وأخيراً كل أنواع الأحاسيس، والرغبات، والاتجاهات، والأفكار والعواطف التي ترتبط بالإنسانية تحصل وتظهر في ظل الروح الجماعية، وهذه الروح الجماعية هي التي تملأ ذلك الوعاء الفارغ وتظهر هذا الشخص بصورته الشخصية ... .

وحسب هذه النظرية إذا لم يكن للإنسان وجود اجتماعي، ولم يكن عنده معرفة بالاجتماع، لما كانت لديه النفس الإنسانية الفردية، ولما كان عنده معرفة بالنفس والإحساس الفردي»[1].

إن ما تمّ توضيحه حتى الآن هو النظريات الأربعة التي طرحها الشهيد المطهري حول السؤال عن الوجود الخارجي للمجتمع. فتقع النظريتان الأوليتان ضمن النظريات التي تقول بإنكار وجود المجتمع، بينما تقع النظريتان الأُخريان ضمن مجموعة النظريات التي تقبل وجود المجتمع. ويطلق على نظريات المجموعة الأُولى اسم (النظريات ذات الاتجاه الاجتماعي) أو التي تقول بمحورية الكل، ويطلق على نظريات المجموعة الثانية اسم (النظريات ذات الاتجاه الفردي) أو التي تقول بمحورية الجزء.

ويمكن أن تقع النظريات الأربعة السابقة ـ بالترتيب الذي أوضحناه ـ ضمن مسير في طيف مرتب من النظريات.

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٩ ـ ٢٠.

فتقع النظرية الأُولى في أحد طرفي الطيف، الذي يمنح جميع الأصالة إلى الفرد، وبالنتيجة يُبدل علم الاجتماع إلى علم النفس الاجتماعي وأمثاله. والنظرية الرابعة هي النظرية التي تمنح جميع الأصالة إلى المجتمع، وتعيد علم النفس إلى علم الاجتماع.

وبالطبع يمكن طرح نظريات أُخر في هذا الطيف، برغم إمكانية رفض هذه النظريات بشكل واضح، مثل النظرية القائلة بكون المجتمع موجود حقيقي يوجد تركيبه في الذهن فقط كالأعراض، ويطلق على هذا النوع من المركبات اسم (البسائط الخارجية).

إثبات وجود المجتمع:

كما أشرنا في بداية هذا المقال، إن جميع الأفراد الذين طرحوا نظريات في المسائل الاجتماعية، قد اتخذوا رأياً معيناً حول وجود المجتمع، سواء كان ذلك بشكل علني أو ضمني؛ لأن رأي ونظر الإنسان حول وجود المجتمع يكون مؤثراً في النظريات الاجتماعية، حيث تتأثر كل نظرية بالتفسير الذي يقدمه صاحب النظرية حول وجود المجتمع.

إن علم الاجتماع الكلاسيكي كان يستند في البداية إلى أساس النظريات القائلة بوجود مستقل للمجتمع، فقد كان كل من (آغوست كانت) و(دوركيم) يؤكدان على وجود حقيقي للمجتمع كأمر مستقل عن الأفراد ويسيطر عليهم. وكان (دوركيم) يميل في كتاب (الانتحار) إلى النظرية الرابعة، ولم يجعل (آغوست كانت) مكاناً لعلم النفس في تصنيفه للعلوم[١]. أما (ماكس وبر) عالم الاجتماع

---

١ ـ جوزوف روسك، ورولند دارن، مقدمة على علم الاجتماع.

الألماني المعروف، فقد كان يعتقد أن موضوع علم الاجتماع هو أفعال الناس وتصرفاتهم المقصودة، مما دفعه في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى إنكار وجود المجتمع كواقع مستقل[١].

وتوجد بين العلماء المسلمين أيضاً وجهتا نظر حول وجود المجتمع بشكل علني أو ضمني. فتشير بعض عبارات الخواجة نصير الدين الطوسي وابن خلدون إلى وجود للمجتمع، فيعرف الخواجة نصير الدين الطوسي موضوع العلم المدني أنه هيئة تحصل من اجتماع الأفراد[٢]. ويذكر ابن خلدون أيضاً، الاجتماع والإعمار الذي هو حالة من الاجتماع، كموضوعين لعلم مستقل[٣]. لكن لا يوجد في مؤلفاتهم بحث مستقل ومباشر يتناول توضيح أصل وجود المجتمع أو طريقة وجوده، بل يتضح من بعض عبارات الفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي أن اهتمامهم كان يتركز على أفعال وأعمال الأفراد، وعلى النظام الذي يظهر من اختلاط واتحاد هذه الأفعال.

ونجد في مؤلفات أهل العرفان ونظرياتهم حول الفترات التاريخية، علامات وعبارات أوضح حول النظريات القائلة بوجود مستقل للمجتمع بعنوان الكل.

وكان العلامة الطباطبائي وتلميذه الأُستاذ الشهيد المطهري من المفكرين الإسلاميين القائلين بشكل صريح ومباشر بوجود مستقل للمجتمع. وبالطبع فقد كان رأيهم محل نقد بعض العلماء الآخرين. وسنسعى في هذا التحقيق، وبعد

---

١ ـ جولين فروند، علم الاجتماع عند ماكس وبر.

٢ ـ أخلاق ناصري، ص ٢٥٥.

٣ ـ مقدمة ابن خلدون ج١، ص ٦٩.

عرض بعض هذه النظريات، إلى نقل ونقد بعض الاستدلالات التي أقامها الطرفان في إثبات أو نفي وجود المجتمع.

فمن الممكن أن يعتقد بعض الأفراد بوجود مستقل للمجتمع، وأنه يتميز عن الأفراد، لكنهم لا يقيمون دليلاً على إثبات نظريتهم، وإنما فقط يطرحون ذلك كإحدى الفرضيات عن طريق تشبيه المجتمع بالإنسان، ثم يقومون بدراسة وتحليل المسائل الاجتماعية على أساس هذه الفرضية. وفي هذه الحالة ستطرح هذه الفرضية في عرض الفرضيات الأُخر، التي لا تقول بوجود مستقل للمجتمع، ولا يمكن القول بصدق أو كذب إحدى الفرضيات، ما لم يتم طرح وإقامة دليل أو شاهد كاف على إبطال أو إثبات إحدى الفرضيات المخالفة لها.

طرق الإثبات:

إن الحقائق والموجودات إمّا أن تكون بديهية أو نظرية، والأُمور البديهية والنظرية إمّا أن تدرك بالحسّ أو بالعقل، فالكثير من الألوان يكون لها نوع من البداهة والوضوح الحسي، حيث يتمكن الإنسان بحواسه أن يدرك اللون الأبيض والأسود أو المذاق الحلو أو المر. والإنسان يعتقد أن أصل وجوده وواقعه الخارجي من الحقائق، وأنه غير اللون والمذاق، وأن له مجموعة من الحواس المختلفة التي يستطيع بواسطتها أن يتعقل ويدرك الأشياء مباشرة وبلا وسائط وأدلة نظرية. ويستطيع الإنسان أن يعترف ويثبت بعض الأُمور الأُخرى بشكل نظري وبمساعدة الاستدلال، وعن طريق لوازم وآثار تلك الأُمور. ويستفيد الإنسان في هذه الاستدلالات من اللوازم والآثار المحسوسة، وأحياناً من اللوازم العقلية وغير المحسوسة؛ وماهية الجوهر هي من جملة الأُمور التي يتم إثباتها بمساعدة العقل، وعن طريق لوازمها المحسوسة.

وإذا لم يكن لوجود المجتمع البداهة الحسية أو العقلية، فيجب اضطراراً أن يتم إثباته عن طريق البرهان، وإلاّ فإن ماهيته ستبقى كأمر افتراضي وذهني فقط. وحقيقة المجتمع ـ بلاشك ـ ليست من الأُمور التي يمكن اعتبارها ضمن البديهيات الحسية. وكذلك عقل الإنسان لا يستطيع إدراك حقيقة المجتمع بلا واسطة، كإدراكه لحقيقة النفس الإنسانية. فإن ما نراه ليس سوى الناس وأفعالهم وسلوكهم ونشاطاتهم الاجتماعية، فما الدليل اذن على وجود حقيقة أُخرى باسم المجتمع بالإضافة إلى الأفراد وسلوكهم؟ وإذا كانت حقيقة المجتمع لا تدرك بالحواس الظاهرية، ولا تعتبر معرفتها من الأُمور البديهية، فهل يوجد طريق آخر بحيث يستفيد منه العقل للاذعان بوجود المجتمع، وأن يتعرف عليه ويُعرِّفه للآخرين ولو إجمالاً؟

إن العقل بعد أن يلاحظ الحقائق المحسوسة، فإنه عندما يواجه وجود وحضور واقع أو حقيقة أُخرى، فأمّا أن يتعرف عليها بشكل بديهي كالنفس الإنسانية، أو يجد آثاراً لكنه لا يتمكن من إسناد تلك الآثار إلى الحقائق والماهيات التي تواجهه. فوجود الجوهر الذي هو غير الماهيات العرضية، يعتبر من الأُمور التي يتعرف عليها العقل بمساعدة الحس أو عن طريق اللوازم المحسوسة، ويمكن بهذا الأُسلوب أيضاً إثبات أنواع مختلفة من الأُمور الجوهرية. أما عندما يرى الإنسان مجموعة من الآثار التي لا يمكن اسنادها إلى الأجزاء والعناصر المعروفة التي تواجهه، فإنه يذعن بوجود حقيقة أُخرى غير تلك الآثار.

إن التركيب والنظام المنسجم فيما بين الأجزاء والعناصر المعروفة، عندما لا يرتب أثراً على تلك العناصر، فإنه يكون دليلاً على وجود حقيقة واحدة لهذه الكثرة؛ فالحيوان يتكون من مجموعة من الأعضاء والخلايا المتعددة، لكن يوجد

فيما بين أعضاء وأجزاء بدنه انسجام وتنسيق مستمر، يظهر حتى في الأجيال القادمة، بدون أن يكون هذا الانسجام والتنسيق بين أجزاء وعناصر حيوان آخر. ومن خلال هذه الخصائص يتوصل الذهن إلى وجود واقع وحقيقة تختص بذلك الحيوان، فيعتبره نتيجة لهذه الحقيقة موجوداً حقيقياً. وهذا الموجود الحقيقي هو نوع خاص، فعلى الرغم من أنه لا يمكن معرفته بواسطة الحواس، كالألوان أو الأصوات أو الأذواق ، لكن الانسجام والتنسيق بين بعض هذه الأُمور يدل على وجوده، وبالتالي يحصل الإنسان على معرفة إجمالية بوجوده عن طريق تلك اللوازم والآثار. ومن الطرق التي تثبت أيضاً أن للمجتمع واقع وحقيقة أسمى من الأفراد وأفعالهم، هي إراءة وإثبات بعض الخصائص والأحكام التي لا يمكن إسنادها إلى الأشخاص أو أفراد المجتمع. وهو الطريق الذي سلكه الشهيد المطهري وأُستاذه العلامة الطباطبائي.

وجود المجتمع في مؤلفات العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري:

يبين العلامة الطباطبائي استدلاله في كتابه (الميزان في تفسير القرآن) في مقطعين: المقطع الأول، إثبات وجود المجتمع؛ والمقطع الثاني، الاستدلال على وجود المجتمع. فهو في البداية وبعد أن يشير إلى أنواع المركبات، يذكر مركباً جديداً يحصل على صورة نوعية جديدة، وتظهر له آثار وأحكام جديدة أيضاً مع احتفاظ أجزائه بمميزاتها وخواصها، ويذكر الإنسان كنموذج لهذا التركيب. وحينئذٍ وبنفس القياس يعتبر أن علاقة الأفراد بعضهم بالبعض الآخر تمثل الأرضية اللازمة لتكوين الواقعية والحقيقة الجديدة[1].

---

١ الميزان في تفسير القرآن ج٤، ص٩٦.

ثم يستدل بعد ذلك على وجود المجتمع بالاستفادة من القوانين والأحكام والخصائص التي تختص بالمجتمع، ولا يمكن إسنادها إلى الأفراد. ويعتبر العلامة طباطبائي أن وجود الأحكام المختصة بالمجتمع والتي يذكرها تحت عنوان (خصائص المجتمع)، هو من الأُمور الظاهرة والمعروفة؛ وأن كون هذه الخصائص والأحكام معروفة أو بديهية هو أمر يختلف عن ظهور أو بداهة وجود المجتمع. والعلامة الطباطبائي بعد أن يبيّن أن المجتمع هو فرد موجود وله خصائص ظاهرة ومشهودة، يستدل ويتمسك ببعض الشواهد القرآنية، فيقول:

«ولهذا السبب قد ذكر للأمة في القرآن، الوجود، الأجل، الكتاب، الشعور، الفهم، العمل، الطاعة والمعصية»[1].

الشهيد المطهري يذكر في استدلاله المرحلتين السابقتين أيضاً. فهو ـ كما ذكر سابقاً ـ بعد أن يشير إلى أنواع المركبات، يذكر احتمال وإمكان وجود المجتمع بإحدى الصور المذكورة. ويصرح بهذه النقطة: إنه إذا كان للمجتمع وجود حقيقي، فسيكون له حتماً وبالإجبار قوانينه وسننه الخاصة[2]. ويستشهد هو أيضاً ببعض الشواهد القرآنية التي تنسب بعض الأحكام والسنن إلى المجتمع، فيقول:

إن القرآن الكريم يصرح أن الأُمم والمجتمعات تكون أُمماً ومجتمعات «وليس فقط أفراد المجتمعات»؛ لأن لها سنناً وقوانين وازدهاراً وانحطاطاً طبقاً لتلك السنن والقوانين[3].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المجتمع والتاريخ، ص ٢٦.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٢٩.

إن الشهيد المطهري وبعد أن يثبت إمكان وجود المجتمع والاستدلال على أصل وجوده، يقوم بنفي القول أو النظرية التي تعتقد بأن الفرد فرع عن المجتمع، وأن وجود المجتمع هو الأصل وله الكلمة الفصل، وذلك بالاستناد إلى اختيار الإنسان وقدرة الفرد على المقاومة مقابل المجتمع، وكذلك بالاستناد إلى الصفات الفطرية لوجود الإنسان. وبهذا الشكل فإنه بعد إثبات أصل وجود المجتمع، وهي النقطة المشتركة بين النظريتين الثالثة والرابعة، يثبت ويقبل النظرية الثالثة التي تضمن حياة مستقلة للأفراد أيضاً، فهو يقول حول خصائص النظرية الثالثة:

نحن إذا نقبل النظرية الثالثة، فذلك:

أولاً: لأن المجتمع وبحكم كونه يتمتع بنوع من الحياة المستقلة عن الحياة الفردية، برغم أن هذه الحياة الاجتماعية ليس لها وجود مستقل فقد تفرقت وانحلت في الأفراد، فإن له مجموعة من القوانين والسنن المستقلة عن أفراده وأجزائه، ولا بد من معرفتها.

وثانياً: إن أجزاء المجتمع وهم أفراد الإنسان، وعلى خلاف النظرية الآلية، قد فقدوا ولو نسبياً استقلال هويتهم، ويحصل على حالة من العضوية، لكنه في نفس الوقت يحفظ حالة الاستقلال النسبي للأفراد؛ لأن الحياة الفردية والفطرة الفردية والصفات التي يكتسبها الفرد من الطبيعة لا تنحل بشكل كامل في الحياة الاجتماعية.

وفي الحقيقة أن الإنسان وطبقاً لهذه النظرية يعيش بحياتين وروحين وحالتين من ((الأنا)): الأُولى: الحياة والروح و((الأنا)) الفطرية الإنسانية التي تولد نتيجة الحركات الجوهرية للطبيعة، والثانية: الحياة والروح و((الأنا)) الاجتماعية التي تحصل نتيجة الحياة الاجتماعية، وتحل في ((الأنا)) الفردية. وعلى هذه تُطبق على

الإنسان وتسيطر عليه قوانين علم النفس وكذلك سنن وقوانين علم الاجتماع[1].

الشواهد القرآنية على وجود المجتمع:

إن العلامة الطباطبائي وعند إراءته للشواهد القرآنية في كتابه الميزان، يذكر سبع آيات كنموذج على ذلك، والآيات هي:

الأُولى: ﴿ولكل أمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[2].

الثانية: ﴿كل أُمّة تدعى إلى كتابها﴾[3].

الثالثة: ﴿زيّنا لكل أُمّة عملهم﴾[4].

الرابعة: ﴿منهم أُمَّة مقتصدة﴾[5].

الخامسة: ﴿أمّة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل﴾[6].

السادسة: ﴿وهمت كل أُمّة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليُدحِضوا به الحق فأخذهم فكيف كان عقاب﴾[7].

السابعة: ﴿ولكل أُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط﴾[8].

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٧.

٢ ـ سورة الأعراف: ٣٤.

٣ ـ سورة الجاثية: ٢٨.

٤ ـ سورة الأنعام: ١٠٨.

٥ ـ سورة المائدة: ٦٦.

٦ ـ سورة آل عمران: ١١٣.

٧ ـ سورة غافر: ٥.

٨ سورة يونس: ٤٧.

ويقول العلامة الطباطبائي بعد ذكر الآيات السابقة:

ومن هنا نرى أن القرآن يعتني بتواريخ الأُمم كاعتنائه بقصص الأشخاص، بل أكثر حينما لم يتداول في التاريخ إلاّ ضبط أحوال المشاهير من الملوك والعظماء.

إثبات المجتمع عن طريق الصفات والخصائص الاجتماعية:

ثم إن العلامة الطباطبائي يذكر إحدى الخصائص الاجتماعية المعروفة، وهي الخاصية التي أكد عليها (دوركيم) في استدلاله على وجود المجتمع:

«وبالجملة لازم ذلك على ما مرت الإشارة إليه، تكون قوى وخواص اجتماعية قوية تقهرالقوى والخواص الفردية عند التعارض والتضاد، على أن الحس والتجربة يشهدان بذلك في القوى والخواص الفاعلة والمنفلعة معاً، فهمة الجماعة وإرادتها في أمر كما في موارد الغوغاء وفي الهجمات الاجتماعية لا تقوم للجزء من أن يتبع كله ويجري على ما يجري عليه، حتى أنه يسلب الشعور والفكر من أفراده وأجزائه، وكذا الخوف العام والدهشة العامة كما في موارد الانهزام وانسلاب الأمن والزلزلة والقحط والوباء أو ما هو دونها كالرسومات المتعارفة والأزياء القومية ونحوهما، تضطر الفرد على الاتباع وتسلب عنه قوة الإدراك والفعل»[١].

إن أهم استدلال أقامه (دوركيم) على وجود المجتمع، هو الاستدلال السابق. فهو يعتقد أن المقاومه التي يبديها المجتمع في قبال الفرد، هي نفس الأثر الذي لا يمكن نسبته إلى الفرد فيكون دليلاً على وجود واقع باسم المجتمع. وهذه المقاومة

---

١ الميزان في تفسير القرآن ج٤، ص٩٧.

تظهر أحياناً بشكل تحذير أو ترغيب خارجي، وأحياناً أُخرى بشكل الزام داخلي في الرغبات الفردية والشخصية. ويرى (دوركيم) أن الازدواجية التي تتكون في الطبيعة الإنسانية، إنما هي حاصل لعملية قبول الروح الاجتماعية ووجود الوجدان الاجتماعي في هوية الاشخاص والأفراد[(١)].

ويستفيد (دوركيم) من دليل آخر لإثبات وجود المجتمع. فقد تم الاستفادة في الدليل السابق من خواص وأحكام المجتمع التي لا يمكن إسنادها للفرد، أمّا في هذا الدليل فقد استفيد من خاصية القوانين الموجودة في المجتمع ـ يطلق على الأحكام والقوانين الموجودة في المجتمع والتي تكون النظام والتركيب الاجتماعي، اسم (القوانين الوضعية) ـ كالقوانين الحقوقية أو القوانين الأخلاقية. فهذه القوانين تكون على خلاف السنن الحاكمة على المجتمع، فهي ليست قوانين تكوينية، وانما تضفي في نفس الوقت حالة من الانتظام والانسجام على السلوك والتصرفات الاجتماعية.

ويعتقد (دوركيم) أنه لا يمكن نسبة حصول وظهور هذه القوانين إلى الأفراد؛ لأنها كانت موجودة قبل وجود الأفراد. فإذا كان الأفراد هم الذين وضعوا هذه القوانين؛ لكان يجب أن توجد بعد وجود الأفراد، في حين أن كل فرد من أعضاء المجتمع يتعلم ويعرف هذه القوانين بعد ولادته، وأحياناً يرجع ويستعين بمفسري القوانين لمعرفة وفهم هذه القوانين[(٢)].

---

١ ـ راجع:

Emile Durkhiem, the Dualism of human and its social conditions, translated by Charles Blend, Edited by Kurt, H.Wolff.

٢ ـ قواعد وطرق علم الاجتماع، ص٢٤-٢٦.

ولم يُشر العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري إلى هذا الدليل، ولعل السبب هو الضعف الواضح لذلك الدليل؛ لأنه وبرغم أن كل فرد يعرف ويتعلم الأحكام والقوانين والقيم بعد ولادته، لكن وجود تلك القوانين في السابق يمكن أن يستند إلى إرادة وقبول أفراد آخرين كانوا موجودين قبل ذلك الفرد؛ يعني أن وجود مقبولية القوانين قبل وجود أحد الأفراد أو جميع الأفراد الموجودين حالياً، لا يكون دليلاً على أن مقبوليتها لم يكن نتيجة لوجود أفراد آخرين قد سبقوا وجود هذا الفرد أو الأفراد الموجودين الآن.

طرق النقد:

إن استدلال العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري والصورة الخاصة من هذا الاستدلال التي تتضمن إراءة بعض خصائص المجتمع، يعني المقاومة التي يبديها مقابل الأفراد، والذي استند إليها (دوركيم) أيضاً، يكون قابلاً للنقد والإشكال إذا أمكن إسناد الخصائص التي ادّعوها للمجتمع، ومن جملتها خاصية المقاومة، إلى مصدر أو عدد من المصادر الشخصية والفردية. فالأفراد الذين ينكرون وجود المجتمع كواقع وحقيقة مستقلة، يسلكون هذا الأُسلوب من الاستدلال، يعني يسعون إلى إثبات وتحليل الآثار والخصائص المذكورة ضمن مجال الأفراد وأفعالهم وسلوكهم. وقد استفاد (ماكس وبر) وجميع الأفراد الذين تحولوا من علم الاجتماع العام إلى علم الاجتماع الخاص، من هذا الأُسلوب في الاستدلال.

ونجد أيضاً في كتب ومؤلفات بعض المفكرين الإسلاميين، كالفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي، مجموعة من العبارات التي توفر الأرضية اللازمة لتقليل علم الاجتماع إلى علم يقتصر على بحث أعمال وسلوك وأفعال الإنسان. فيقول

الفارابي في تعريف الحكمة المدنية والعلم الاجتماعي:

«إن الفلسفة المدنية تقدم قوانين عامة من المسائل التي تبحثها من قبيل الأفعال والسنن والملكات الإرادية، وتعرض مقدار العادات والتقاليد حسب الحالات المختلفة والعصور المتفاوته، وتحدد كيفية ظهور العادات والتقاليد وأسبابها وطرق قياسها»[(١)].

لقد تم الاهتمام في التعريف السابق بالأفعال والسنن والملكات الإرادية للإنسان. وبالطبع لا بد من الانتباه إلى أنه لا يوجد في مؤلفات العلماء أمثال الفارابي والخواجة نصير، بحثاً مستقلاً ومباشراً حول وجود المجتمع، بل لا يوجد أكثر من هذا المقدار أن وجود المجتمع هو من أنواع الوجودات التي تظهر نتيجة لإرادة وعلم الإنسان، وهذا المقدار لا يمنع من القول بظهور وتكون وجود جديد باسم المجتمع، كما أن بعض عباراتهم تحمل إشارة إلى هذا المعنى أيضاً.

إن طرح البحث حول موجود باسم المجتمع بشكل جدي في مؤلفات المفكرين المسلمين يعود إلى بحوث العلامة الطباطبائي. أمّا بحث وجود المجتمع في تاريخ الفكر الغربي، فبرغم أنه قد طرح بشكل جدي خاصة في فلسفة (هيجل) وما بعدها، ثم بعد ذلك أصبحت في مجال علم الاجتماع أيضاً مورد تأكيد واهتمام مؤسسي علم الاجتماع الكلاسيكي يعني (آغوست كانت) و(دوركيم)، لكنها قد فقدت أُسسها الاستدلالية والبرهانية بمضي الزمان، وتحولت إلى نظرية أو فرضية فقط، بحيث تقع مورد القبول أو الانكار كأصل موضوعي. ويعتبر (دوركيم) من

---

١ ـ إحصاء العلوم، الفصل الخامس في العلم المدني.

علماء الاجتماع الذين بذلوا الكثير من الجهود والمحاولات للبرهنة على هذه المسألة. وبالطبع فإنه لم يتم الاهتمام باستدلالاته بشكل كاف، ولم تتعرض للتأمل والبحث العقلي، وذلك بسبب أُفول الفكر والتأمل العقلي وعلم الوجود في مجال الفكر الغربي.

لكن ونتيجة للحضور القوي والجدي لبحوث علم الوجود في الفكر الإسلامي، كان المتوقع بعد الاهتمام الذي حصل في بحث التأمل العقلي حول المجتمع في مؤلفات العلامة الطباطبائي، أن يؤدي ذلك إلى إيجاد مجال جديد من البحوث والتحقيقات.

نقد الأستاذ مصباح اليزدي:

لقد تمكن الشهيد المطهري في كتابه (المجتمع والتاريخ) وبعض مؤلفاته الأُخرى من توضيح وتوسعة نظريات أُستاذه، ثم بعد ذلك أثارت هذه البحوث اهتمام وتأمل بعض المفكرين الإسلاميين، فطرحت في هذا المجال الآراء والنظريات الموافقة والمخالفة في الدفاع أو نقد آراء الشهيد المطهري والعلامة الطباطبائي، وقد استطاع الأُستاذ مصباح اليزدي في مجموعة بحوث (معارف القرآن) [1] أن يوسع مجال البحث من خلال أُسلوبه الانتقادي لآراء ونظريات أُستاذ. فكان يعتقد أن الاستدلالات التي طرحت لإثبات وجود المجتمع كانت ناقصة، واعتبر أن الآثار والخواص التي أُسندت إلى المجتمع هي من جملة الخواص المرتبطة بافعال وسلوك المجتمع.

---

١ ـ مجموعة دروس المجتمع والتاريخ التي طرحت في سنة ١٤٠٦هـ

الإشكال الأول:

لقد ذكر الأُستاذ مصباح اليزدي في دروس المجتمع والتاريخ، أربعة استدلالات على وجود المجتمع، حيث يمكن ارجاع الاستدلال الأول والرابع إلى بعضهما البعض، وفي الواقع هو نفس استدلال (دوركيم) الذي يتم توضيحة عن طريق المقاومة أو الضغط الذي يسلطه المجتمع على الفرد؛ وهذه الاستدلال هي في الحقيقة إثبات المجتمع عن طريق أحد آثاره الخاصة. وقد جاء في كتاب (المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية) في الرد على الاستدلال المذكور ما يلي:

«لا شك ان الفرد يتعرض في حياته الاجتماعية بين الحين والآخر إلى مجموعة من القوى والضغوط، ولهذا فإنه يضطر للقيام ببعض الأعمال بما لا يتلائم مع ميله الباطني، لكن الكلام يقع في السؤال التالي: من أين تنشأ هذه القوة والضغط؟ إذن فجعل كل اهتمامنا ينصب على إثبات وجود هذه القوة والضغط، والمبالغة في عددها وأسبابها، لا يحل شيئاً من المشكلة الأساسية. فالواقع أن هذه القدرة المذكورة لا تصدر من ذلك الموجود الهيولائي المسمى باسم المجتمع»[١].

«صحيح أن الظواهر الاجتماعية لا يمكن تغييرها بسهوله وبمجرد إرادة ذلك، ولكن عدم تابعيتها لإرادة الفرد، إنما يدل فقط على ارتباطها بإرادة سائر أفراد المجتمع أيضاً، لا أنها تدل على وجود شيء آخر باسم المجتمع غير تابع لإرادة الفرد، ويبدي مقاومة في قباله... .

إن كل ما يمكن أن يثبته هذا القسم من الاستدلالات، هو التأثير والتأثر

١ ـ المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية، ص٧٧.

والفعل والانفعال المتقابل بين أفراد المجتمع، والذي لا يشك فيه ولا ينكره أحد. وتأثير ونفوذ أفراد المجتمع في الفرد الإنساني أيضاً مهما كان كبيراً وواسعاً، إلاّ أنه لا يبرر اعتبار التركيب الإنساني للأفراد من نوع المركبات الحقيقية»[(١)].

إن ما جاء في الإشكال السابق، هو منع المقدمة التي تذكر أثراً أو سنة أو قاعدة خاصة بالمجتمع. فعندما لا يُقبل ذلك الأثر أو تلك القاعدة، حينئذٍ لا يمكن قبول الاستدلال الذي يثبت وجود المجتمع عن طريق ذلك أيضاً، لكن هذا الإشكال لا يمكنه إنكار وجود المجتمع، فعلى هذا إذا استطاع القائلون بوجود المجتمع من إراءة أثر لا يمكن إسناده إلى أفراد المجتمع أو يتمكنون عن طريق آخر إثبات وجود المجتمع، فسيكونون مصونين من هذا الإشكال.

الإشكال الثاني:

يطرح الأُستاذ مصباح اليزدي إشكالاً آخر أيضاً في ذيل البرهان الثالث والرابع، الذي هو نفس برهان (دوركيم)، وقد طرح الإشكال بالشكل التالي: إن الحياة الاجتماعية لا يمكن أبداً أن تجعل الفرد مجبراً بلا اختيار، فتجبره على القيام بأعمال لا تتلائم مع إرادته الحرة. وهذا الإشكال على خلاف الإشكال السابق لا ينفي أصل الاستدلال، بل يبطل الرأي القائل بأن الفرد مغلوب ومجبور بشكل كامل من المجتمع ومتأثر به؛ يعني أن هذا الإشكال يكون مفيداً لنفي النظرية الرابعة، لكنه لا يبطل أو يمنع النظرية الثالثة القائلة بوجود نوع من الاستقلال للفرد عن المجتمع.

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٧٩.

الإشكال الثالث:

ويمكن الاستفادة من عبارات الكتاب المذكور، بوجود إشكال ثالث، حيث يمكن في حالة اكتماله من إبطال النظرية الثالثة أيضاً. وبهذا الترتيب فإنه لا يكتفي برد البرهان المذكور، بل ينفي إمكان تحقق المجتمع كموجود حقيقي. وهذا الإشكال يقول: إنه لا يمكن وجود روحين أو جسدين للإنسان أحدهما فردي والآخر اجتماعي:

«إن مثل هذا الكلام إذا كان من مقولة الكلام الخطابي والشعري، يعني يستند إلى المسامحة والتشبيه، فلا بحث في ذلك ... لكن إذا كان الكلام من قبيل أنه يعني اثبات نفسين واثنين من (الأنا) في كل إنسان، فإنه كلام مرفوض بشكل كامل. فنفس الإنسان موجود واحد بسيط، وله في عين بساطته مراتب وشؤون وقوى وطاقات متعددة: النفس في وحدتها كل القوى. وعلى هذا، فإن الاعتقاد بوجود روحين وهويتين لكل إنسان يكون اعتقاداً سخيفاً وباطلاً بشكل كامل»[(١)].

إذا كان الإشكال السابق تاماً، فإن القسم الأول من رأي العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، الذي يبين إمكان وجود المجتمع، سيسقط من الاعتبار أيضاً. وبهذا الشكل يثبت أنه لا يمكن وجود المجتمع بالمعنى الثالث أيضاً.

الحكم على الإشكالات الثلاث:

لقد تم حتى الآن عرض ثلاثة إشكالات، وكان لكل واحد من هذه الإشكالات

---

١ ـ المصدر السابق، ص٨١.

أثره الخاص: فالإشكال الأول، ينفي الاستدلال الذي يريد إثبات وجود المجتمع عن طريق بعض الآثار، مثل الضغط الذي يولده المجتمع. ويدل الإشكال الثاني على استحالة وجود المجتمع بالمعنى الرابع، والإشكال الثالث يدل على استحالة وجود المجتمع بالمعنى الثالث. وإن العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري مصونان من الإشكال الثاني؛ لأنهما لا يقبلان النظرية الرابعة حول وجود المجتمع، بل إن الشهيد المطهري يبطل النظرية الرابعة من خلال الاستدلال المشابه لما جاء في الإشكال الثاني[١].

وعلى هذا، يكون الحكم حول الإشكال الأول والثالث هو المهم بالنسبة لنا الآن.

فإن الإشكال الأول لا يخلو من قوة؛ لأن الضغوط التي تصدر من ناحية الالتزامات الاجتماعية على الفرد، يمكن إسنادها ونسبتها إلى مجموعة من الاعتقادات والتصرفات الموجودة عند الأفراد الآخرين في المجتمع، بل وحتى في بعض الاعتقادات والأفكار الموجودة عند نفس الفرد، ولهذا يصعب إثبات أن هذه المجموعة المذكورة من الاعتقادات، أولاً: لها هوية أسمى من هوية الاشخاص وأفراد المجتمع، وثانياً: إن هذه الهوية تتعلق بنفس الواقع والموجود الذي يطلق عليه اسم المجتمع أو الروح الاجتماعية. ولهذا لا يمكن الحكم بوجودها بمجرد الاحتمال أو ما لم يتم إقامة برهان خاص على ذلك.

والنقطة المهمة هي أن الإشكال الأول برغم قوته، إلاّ أن أثره يكون محدوداً؛ لأنه يمنع مقدمة أحد براهين إثبات وجود المجتمع فقط، ولا يمنع البراهين

---

١ ـ المجتمع والتاريخ، ص٢٣.

الأُخرى. ولهذا السبب فإنه إذا أمكن إقامة براهين أُخرى، لأمكن الدفاع حينئذٍ عن وجود المجتمع.

أما الإشكال الثالث، فيعتبر النظرية القائلة: بأن بوجود المجتمع هو أمر متحد مع وجود الفرد، أنه رأي سخيف، ولا يمكن الدفاع عنه، وبهذا الشكل فهو يعتبر كل برهان يقام على وجود المجتمع، أنه برهان مرفوض ولا يخلو من إشكال. وهذا الإشكال برغم أثره الواسع والعام، إلاّ أنه لا يتمتع بالقوة والاستحكام الموجودين في الإشكال الأول، بل فيه نوع من الضعف والفتور. وفي الحقيقة أن الإشكال الثالث ناظر لقول الشهيد المطهري في النظرية الثالثة.

فقد ذكر الشهيد المطهري في هذه النظرية، وجود اثنين من (الأنا)، وروحين في الإنسان، وهذا القول يشبه كلام (دوركيم) حول حضور وجدانين عند الإنسان[1]. والإشكال هو أنه لا يمكن وجود نفسين أو اثنين من (الأنا) في إنسان واحد. ويكون هذا الإشكال وارداً إذا كان المقصود من النفسين أو (الأنا) أنهما أمران مستقلان ومنفصلان عن بعضهما البعض، ولكن إذا كان القصد من النفسين أنهما مرتبتان أو شأنان من حقيقة واحدة، فلن يكون الإشكال وارداً حينئذٍ. ولتوضيح هذه المسألة، يكون الإشكال السابق وارداً على القول بأن النفس الإنسانية تشتمل على النفوس الحيوانية والنباتية.

تشبيه العلاقة بين (أنا) الفردية والاجتماعية بعلاقة النفس وقواها:

ينقل صدر المتألهين في كتاب الأسفار الأربعة (السفر الرابع) أربعة أقوال عن

---

١ ـ تقسيم العمل الاجتماعي، ص١٥١ ـ ١٥٢.

النفس الإنسانية واشتمالها على صور العناصر الطبيعية، والنفس النباتية والنفس الحيوانية[١]:

القول الأول: ينسب الملا صدرا هذا القول إلى جماعة من المتحجرين وضيقي النظر. فالإنسان حسب هذا القول يكون مركباً من صورة طبيعية ونفس نباتية وحيوانية وإنسانية. وهذا القول لا يمكنه المحافظة على وحدة شخصية الإنسان ومواجهة الإشكالات الكثيرة.

القول الثاني: ويذكر في هذا القول أن حقيقة الإنسان هي نفسه الناطقة، والمراتب الأُخرى بحكم قواها وآلاتها؛ بمعنى أنها لا تتدخل في حقيقة النفس وكيفية وجودها، وإنما تؤثر في عملها فقط. ويتعلق هذا القول بحكماء المشائية، وقد أشكل عليه صدر المتألهين.

القول الثالث: وحسب هذا القول يكون للإنسان هوية واحدة وعلى أساس:

الف ـ أصالة الوجود.

ب ـ التشكيك في الوجود.

ج ـ اشتداد الوجود وحركته الجوهرية. يتحرك الإنسان من أسفل المنازل، وبعد اكتساب الصور العنصرية النباتية والحيوانية، يصل إلى درجة التعقل والفكر الإنساني.

ويتضح في هذا القول، أن النفس الإنسانية حقيقة واحدة بحيث تشمل بوحدتها جميع المراتب الدنيا، وتظهر هذه المراتب في حكم شؤونها وتجلياتها. ويطلق على هذا القول أيضاً عنوان (النفس في وحدتها كل القوى)، يعني أن النفس

---

١ ـ الأسفار الأربعة ج٩، ص١٣٣-١٤٣.

مع حفظها لوحدتها تشمل جميع القوى، وليس أن القوى كانت خارجة عن مجال النفس ووجودها، وتكون في حكم الوسائل والآلات أو في حكم النفوس والحقائق المجاورة لها.

والقول الرابع الذي يذكره صدر المتألهين، هو قول أهل البصيرة حسب تعبيره، ويطرح هذا القول في مجال العرفان النظري. ولغرض الاختصار سنتجنب توضيحه وشرحه هنا.

ويمكن طرح مجموعة من الآراء المشابهة للأقوال الأربعة السابقة حول النفس و(الأنا) الاجتماعية للإنسان ونسبتها مع النفس و(الأنا) الفردية. فالإنسان الذي يتدرج في الحصول على مراتب الكمال بحركة جديدة من أسفل المنازل، فإنه بعد أن يكسب الكمالات الحيوانية والخصائص الشخصية والفردية، يمكنه الحصول على كمالات أُخرى لها هوية اجتماعية شاملة، وبلحاظ هذه المرتبة فإنه سيحصل على نفس ووجدان اجتماعي؛ كما هو الحال بالنسبة لأعضاء وأجزاء البدن المختلفة، فإنها بعد أن تحصل على الروح والنفس الجزئية والشخصية، مع الاحتفاظ بصفاتها ومميزاتها الخاصة، تصبح ضمن نفس وهوية اجتماعية واحدة باسم الإنسان، كذلك فإن عدداً من الناس الآخرين أيضاً بعد وصولهم إلى روح ونفس اجتماعية، ومع احتفاظهم بخصوصياتهم الفردية والشخصية، يتحدون في حقيقة عليا، ويقومون بوظائفهم الخاصة في حكم شؤون ومراتب تلك الحقيقة الواحدة.

فإذا كانت علاقة (الأنا) الفردية والاجتماعية، كعلاقة النفس الحيوانية والإنسانية في القول الأول، حينئذٍ سيكون الإشكال الثالث وارداً؛ لأنه في هذه الحالة سيصبح هناك أمرين متعددين مع بعضهما، دون أن يكون بينهما وحدة أو يكونا أمراً واحداً. أما إذا تم تنظيم علاقة (الأنا) الفردية والاجتماعية بما يطابق القول

الثالث، يعني على أساس أصالة الوجود والتشكيك في الوجود، فستصبح (الأنا) الفردية والاجتماعية بشكل مرتبتين أو شأنين من حقيقة واحدة، وفي هذه الحالة لن يرد عليها الإشكال الثالث. وعلى هذا، فإن الإشكال الثالث يكون وارداً فقط على بعض التقريرات المتعلقة بعلاقة الفرد والمجتمع، وتكون بعض التقريرات الأُخرى مصونة من هذا الإشكال.

وبرد الإشكال الثالث، فإنه يفتح المجال للدفاع عن رأي العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري؛ لأنه على الرغم من أن الاستدلال على وجود المجتمع، بالاستفادة من خاصية الضغط والالتزامات الاجتماعية، قد تم نقضه بالإشكال الأول، لكنه يجعل المجال مفتوحاً لإراءة وطرح استدلالات أُخرى.

نقد الشواهد القرآنية:

لقد استشهد العلامة الطباطبائي في كتابه (الميزان في تفسير القرآن) بالإضافة إلى الاستدلال المذكور، ببعض الآيات القرآنية التي تنسب بعض الأحكام والسنن إلى المجتمع، وكذلك استفاد الشهيد المطهري أيضاً من بعض الآيات لإثبات المطلوب.

وقد نقد الأُستاذ مصباح اليزدي في كتابه (المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية)، الشواهد القرآنية أيضاً. وقبل البدء ببحث وتحليل هذا النقد، لا بد أن نشير باختصار إلى طريقة الاستفادة من الأدلة النقلية وحدود دلالتها.

طريقة الاستفادة من الأدلة النقلية:

يستفاد من الأدلة النقلية أحياناً لإثبات الأحكام والمقررات العملية، وأحياناً

يستفاد منها لمعرفة الحقائق العينية والخارجية. وعندما لا يوجد دليل قطعي ويقيني في الأحكام العملية، فإن بعض الأُمور الظنية يمكن ان تكون حجة حينئذٍ، بل إن القسم الرئيس من سلوك الإنسان يقوم على أساس مجموعة من الأُمور الظنية التي تكون معتبرة في الدليل القطعي العقلي أو النقلي؛ أما الأدلة النقلية في معرفة الحقائق الخارجية والأحكام المتعلقة بها، فإنها تكون معتبرة فقط في حالة كون النقل في السند والدلالة وجهة الصدور يقينياً. وإلاّ فإنه في غير هذه الحالة، لا نحصل من مفاد الدليل على شي أكثر من المعرفة الظنية، وليس للظن أي اعتبار حقيقي في معرفة العالم.

إن الآيات القرآنية التي تطرح كأدلة على سنن وأحكام المجتمع، تعتبر من الأدلة النقلية، وهذه الأدلة برغم كونها يقينية من جهة السند وجهة الصدور، لكن دلالة الكثير منها ليست نصاً في ذلك، وانما فقط في حد الظهور. والمراد من (النص) أن دلالة اللفظ على المعنى يكون واضحاً بحيث لا يحتمل خلافه، أما المقصود من (الظهور) فهو دلالة اللفظ على المعنى مع احتمال أن يكون خلاف الظاهر؛ فاللفظ الذي يحتمل فيه المجاز، والتخصيص والتقليد، يبقى ظاهراً في المعنى ما دام لم يحصل اليقين في كونه مجازاً أو مخصصاً أو مقيداً. وفي هذه الموارد، يمكن أن ننسب مفاد الآية في حد الظهور يعني مع احتمال خلاف الظاهر إلى الشارع. والآيات القرآنية التي جاءت حول المجتمع والأُمّة والسنن والأحكام المتعلقة بهما، كان لها ظهور في معناها الحقيقي؛ ولهذا السبب فإنه متى ما أُقيم دليل أو قرينة منفصلة أو متصلة، أو شاهد عقلي أو نقلي على كون معناها مجازياً، حُملت على هذا المعنى المجازي، أمّا إذا لم يتم إقامة قرينة دالة على إرادة المعنى المجازي للآيات، فإنه يؤخذ بظهورها الابتدائي. وفي الموارد التي يكون لهذا الظهور أثر عملي فيها، فإنه يؤخذ بمفاد الأدلة التي تثبتها أصالة الظهور، ويكون حجة في

مقام العمل، أمّا في الموارد التي لا يكون له فيها أثر عملي، فإن معناه وبلاغه الظني إنما يفيد في تبيين الواقع فقط.

ويتضح مما تم شرحه حتى الآن، أحد الآثار المهمة للإشكال الثالث الذي ذكر سابقاً في موضوع وجود المجتمع. فإذا كان هذا الإشكال صحيحاً، يعني حصول الاستحالة العقلية لوجود المجتمع، فإن هذا الإشكال باعتباره دليلاً عقلياً يكون في حكم القرينة المتصلة التي تمنع من انعقاد الظهور في الآيات الدالة على وجود المجتمع أو السنن وخواصها. أمّا ما دام أن الإشكال المذكور يتطرق فقط لبعض التقريرات حول وجود المجتمع، ويشتمل على جزء من وجود المجتمع فقط، الذي لا يتضمن الوحدة الحقيقية بين (أنا) الشخصية و(أنا) الاجتماعية، وكذلك لما كانت بعض التقريرات الأُخرى التي تطرح حول وجود المجتمع مصونة من هذا الإشكال. إذن، فلا يوجد مانع أو رادع لظهور الآيات أو حتى ظهور الروايات الواردة في هذا الموضوع.

تصنيف الشواهد القرآنية:

يقسم الأُستاذ مصباح اليزدي في كتاب (المجتمع والتاريخ)، الآيات التي من الممكن الاستدلال من ظهورها على وجود المجتمع إلى ست مجموعات. وبالطبع مع هذا التوضيح: «لقد جاءت في بعض الآيات مواضيع لعل ظهورها الابتدائي يكون دالاً على أن للأُمّة آثاراً وأحكاماً مستقلة عن آثار وأحكام أعضائها. فبالإضافة إلى أن كل إنسان يكون له حكم مستقل وخاص به، كذلك يكون لكل أُمّة حكم مستقل وخاص بها، واللازم من هذا الأمر أن للأُمّة وجوداً حقيقياً حسب الرؤية القرآنية»[1].

---

١ ـ المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية، ص٩١.

المجموعة الأُولى: هي الآيات التي تنسب لكل أُمّة عملاً وسلوكاً خاصاً، مثل الآية: ﴿ومن خلقنا أُمّةٌ يهدون بالحق وبه يَعْدِلون﴾[١].

المجموعة الثانية: هي الآيات التي تثبت لكل أُمّة إحساسها، وفهمها، وإدراكها، وطريقة تفكيرها، وأُسس إصدار الأحكام فيها: ﴿كذلك زيّنا لكل أُمّة عَمَلَهم﴾[٢].

المجموعة الثالثة: هي الآيات التي تخاطب الأُمم كالأفراد المستحقين للثواب والعقاب، مثل ﴿ولكل أُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون﴾[٣].

المجموعة الرابعة: هي الآيات القائلة بوجود حياة وموت خاص لكل أُمّة، مثل: ﴿ما تسبق من أُمّة أجلها وما يستأخرون﴾[٤].

ويعتبر الأُستاذ مصباح اليزدي هذه المجموعات من الآيات أنها أقوى وأوضح أدلة المؤيدين لأصالة المجتمع.

المجموعة الخامسة: الآيات القائلة بوجود حشر وحساب وكتاب للأُمم، كما هو الحال في الأفراد، مثل: ﴿كل أُمّة تدعى إلى كتابها﴾[٥].

المجموعة السادسة: الآيات التي تنسب عمل كل فرد من أفراد المجتمع أو

---

١ ـ سورة الأعراف: ١٨١.

٢ ـ سورة الأنعام: ١٠٨.

٣ ـ سورة يونس: ٤٧.

٤ ـ سورة المومنون: ٤٣.

٥ ـ سورة الجاثية: ٢٨.

عمل جيل بأكمله إلى المجتمع، وكأنه يوجد فكر وإرادة عامة وروح اجتماعية وأن العمل يستند إلى تلك الروح الاجتماعية، مثل إسناد عقر الناقة إلى قوم ثمود: ﴿فعَقَروها فَدَمْدَم عليهم رَبُّهم بذنبهم فسوّاها﴾[1].

مناقشة الإشكال الأول:

إن الإشكال الذي يرد على أغلب الآيات المذكورة ـ واعتبروه أفضل الإشكالات المطروحة ـ هو:

«نظن أن أفضل دليل على عدم الوجود العيني للأُمّة، وأنها في الواقع ليست سوى آحاد الأفراد من الناس، هو أن جميع الأفعال في الآيات المذكورة قد نسبت إلى الفاعلين بصيغة الجمع المذكر، وليس بصيغة المفرد المؤنث وهذا دليل على أن الأفعال تصدر من آحاد أعضاء الأُمّة، وليس من نفس الأُمّة بعنوانها موجود حقيقي مستقل»[2].

وتوضيح الإشكال: برغم أن الأُمّة قد ذكرت في الآيات السابقة إلاّ أن خصوصياتها وأفعالها أو آثارها عندما تُذكر فإنها تُنسب إلى أفراد الأُمّة بضمير الجمع. فإذن، لم ينسب القرآن الكريم عملاً أو صفة للمجتمع بشكل مباشر، حتى يُستدل به على وجود المجتمع. وعلى هذا يمكن أن يكون للمجتمع مفهوم اعتباري قد انتُزع باشكال مختلفة بالنظر إلى الأفراد والأشخاص الحقيقيين، ويدل عليهم أيضاً. وان الأفراد الذين يكونون المنشأ لانتزاع مفهوم المجتمع، ليس لهم تركيب

---

١ ـ سورة الشمس: ١٤.

٢ ـ المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية، ص٩٢.

حقيقي حتى يمكنهم إيجاد وجود جديد باسم المجتمع.

ويمكن القول في نقض الاستدلال السابق: إنه برغم وجود بعض الخصائص والآثار أو الأفعال، قد نسبت في بعض الآيات إلى أفراد المجتمع بضمير الجمع، إلاّ أن هذه الخصائص أو بعض الخصائص الأُخرى قد نسبت إلى الأُمّة أيضاً في نفس الآيات السابقة أو في آيات أُخرى، فمثلاً في الآية: ﴿**وممن خلقنا أُمّة يهدون بالحق وبه يعدلون**﴾[1]، قد تعلق خلق الله بالأُمّة، ثم نسبت الهداية بالحق إلى أفراد الأُمّة بضمير الجمع المذكر. وكذلك في الآية ٤٧ من سورة يونس، أن الرسول قد نسب إلى الأُمّة، وفي نفس الآية قد أخبر عن مجيء رسول أفراد الأُمّة أيضاً. وفي آية ﴿**ما تسبق من أُمّة أجلها وما يستأخرون**﴾[2]. قد نسب الأجل إلى الأُمّة بضمير المؤنث، وأن عدم سبق الأجل في فعل «ما تسبق» قد نسب إلى الأُمّة أيضاً، لكن عدم تأخير الأجل قد أسند إلى أفراد الأُمّة، في حين أنه في الآية: ﴿**ولكل أُمّة أجل فإذا جاء أجَلُهُم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾[3]. قد نسب الأجل إلى الأُمّة، وبعد ذلك أسند عدم تأخير الأجل إلى أفراد الأُمّة.

وعلى هذا، فإن بعض الأُمور مثل الخلق، والأجل، وعدم سبق الأجل، كما أنها قد نسبت في بعض الآيات إلى أفراد المجتمع، فإنها قد أُسندت أيضاً إلى الأُمم، وإن استناد هذه الأُمور إلى المجتمع يكون دليلاً على واقعيته.

ويمكن توضيح الإشكال بهذا الشكل: إن إسناد بعض الآثار والأفعال إلى الأُمّة

---

١ ـ سورة الأعراف: ١٨١.

٢ ـ سورة المؤمنون: ٤٣.

٣ ـ سورة الأعراف: ٣٤.

والمجتمع في الآيات السابقة لم يكن إسناداً حقيقياً، بل كان مجازياً، والدليل على مجازيته هو القرينة اللفظية الموجودة في نفس الآيات؛ لأنه في تلك الآيات بعد أن يتم إسناد عمل أو فعل إلى المجتمع، ينسب ذلك العمل أو تلك الخاصية مرة أُخرى إلى أفراد المجتمع، ولا يمكن نسبة عمل واحد أو خاصية واحدة إلى أمرين. فإسناد خصائص وآثار المجتمع إلى أفراد المجتمع، دليل على أن تلك الخصائص هي في الحقيقة متعلقة بالأفراد والأشخاص الذين يكونون منشأ لانتزاع المفهوم الاعتباري والذهني للمجتمع؛ ولأن المجتمع ليس أكثر من عنوان انتزاعي، فيكون إستناد الخاصية والأثر إلى العنوان هو في الحقيقة إسناد إلى المصداق وإلى منشأ انتزاعه، يعني إلى الأفراد والأشخاص.

إن الجواب عن الإشكال السابق، هو أن إسناد الفعل والأثر إلى أفراد المجتمع يمكن أن يكون قرينة على ان وجود المجتمع أمر مجازي وليس حقيقياً، فإنه يشكل عقلاً إسناد الأثر أو الفعل إلى المجتمع وفي نفس الوقت إلى الأفراد. كما أنه لا يمكن نسبة أثر في صورة معينة إلى شيئين أو فاعلين، عندما يكونا مستقلين عن بعضهما وموجودين في عرض أحدهما الآخر، أما إذا كان الشيئان موجودين في طول أحدهما الآخر، أو يكون بينهما تركيب حقيقي وأصبحا على هيئة مراتب وشؤون وتجليات لحقيقة واحدة، فإنه يمكن اعتبارهما علة لأثر واحد، بدون أن تكون علّية أحدهما مانعاً من علّية الآخر. وكذلك يمكن إسناد ذلك الأثر حقيقة إليهما معاً، كأفعال القوى والمراتب المختلفة للنفس الإنسانية، فهي في الوقت الذي تستند فيه إلى تلك القوى، تستند في الوقت ذاته إلى النفس أيضاً، وكذلك أفعال وآثار المخلوقات فهي تنسب أيضاً إلى الله تعالى. فالله سبحانه وتعالى ينسب في بعض الآيات عملاً معيناً إلى مخلوقاته، وفي آيات أُخر ينسب نفس العمل والأثر إلى

نفسه، دون أن يكون إسناد العمل إلى مخلوقه موجباً إلى كون إسناده إلى الله تعالى أمراً مجازياً.

اعتبار ظهور الآيات:

إذا لم يوجد مانع عقلي من استناد الخواص والآثار الوجودية لشيئين في طول أحدهما الآخر، أو بينهما نوع من الاتحاد والتركيب، اذن فلا دليل على أن استناد الآثار واللوازم الوجودية للمجتمع التي ذكرت في الآيات القرآنية يكون أمراً مجازياً، وكذلك الشاهد النقلي الذي ذكر في الإشكال بالاستفادة من القسم الأخير من الآيات، لا يمكن أن يكون قرينة على العدول عن ظاهر القسم الأول من الآيات. بل، إن الظهور الأولي للآيات ما زال باقياً على قوته، وظاهر الآيات يدل على وجود المجتمع والحياة والممات والحشر والنشر له، كما تدل هذه الآيات أيضاً على حياة وموت وحشر ونشر الأفراد.

إن الأُمّة التي تظهر نتيجة للتركيب الحقيقي لأفراد المجتمع، برغم أن لها حقيقة متميزة وخاصة بها، لكن ليس لها وجود وواقع مستقل يختلف عن وجود الأفراد الذين يمثلون قوام وجودها، وكذلك آثار وأفعال الأُمّة أيضاً لا تظهر ولا تتضح في عالم الطبيعة بدون وجود الأفراد. ولهذا السبب، فإن العمل والأثر كما ينسب إلى الأُمّة، فإنه يحصل بواسطة يد وأعضاء أفراد يقومون باختيارهم وإرادتهم بإيجاد الظروف اللازمة لتكوين وظهور الأُمّة ويتّحدون معها.

ويتحدث الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة عن أُناس بأنهم: «اتخذوا الشيطان لأمرهم ملاكاً، واتخذهم له أشراكاً، فباض وفرَّخ في صدورهم، ودبَّ ودرج في حجورهم، فنظر بأعينهم، ونطق بألسنتهم، فركب بهم الزلل، وزيَّن لهم

الخطل، فِعلَ من قد شركه في سلطانه، ونطق بالباطل على لسانه»[١].

ففعل وعمل هؤلاء الأفراد، هو عمل من كان الشيطان لهم شريكاً في سلطتهم، وينطقون بالباطل على ألسنتهم، فإذا تمكن الشيطان من أن يجد بعض الأفراد يجعلون عمله وأوامره ملاك حياتهم، فإنه يجعلهم تحت سيطرته وقدرته، بحيث ينظر بأعينهم، وينطلق بألسنتهم. إذن فعمل أعضاء وجوارح أُولئك الأفراد الذي يحصل باختيارهم وبولاية وسيطرة الشيطان، يمكن نسبته إلى الشيطان أيضاً، دون أن يكون استناد العمل إلى الشيطان مانعاً من استناده إلى أعضاء الأفراد أو إلى أنفسهم. والأفراد الذين يقعون تحت الولاية الإلهية يصلون أيضاً في القرب من الله نتيجة للنوافل ـ كما جاء في بعض الروايات ـ إلى درجة بحيث يسند الله تعالى عملهم إلى نفسه، وهذا دليل على أنه في الكثير من الموارد التي يحصل العمل فيها بواسطة يدي وأعضاء الإنسان، من الممكن أن تسند أيضاً إلى الحقائق والأُمور التي تقع في طول وجوده، ويحصل بينهما نوع من الوحدة والاتحاد.

وبدفع الإشكال الذي طرح بالاستفادة من بعض القرائن اللفظية، تبقى دلالة بعض الآيات على وجود المجتمع قائمة. ويبقى ظهور الآيات قائماً ما دام لم يتم إراءة قرينة لفظية أُخرى كانت متصلة بالآيات المذكورة، أو بواسطة آيات وأحاديث تكون منفصلة عن تلك الآيات، أو ما دام لم يقدم دليل عقلي بشكل قرينة متصلة يكون مانعاً من ذلك الظهور.

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٧.

مناقشة الإشكالات الأخرى:

لقد ذكر في كتاب «المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية» وفي ذيل المجموعات الستة من الآيات، مجموعة أُخرى من الإشكالات الخاصة الأُخر أيضاً غير الإشكال السابق، الذي يكون إشكالاً مشتركاً يرد على أغلب تلك الآيات، وهذه الاشكالات أيضاً ليست بدرجة دليل عقلي يمكن الاعتماد عليه في البرهنة على استحالة تحقق المجتمع طبقاً للنظرية الثالثة؛ بل، إن بعضها يكون في حد استبعاد ذلك التحقق، والبعض الآخر يرد فقط على بعض الافتراضات القائلة بوجود المجتمع؛ فمثلاً في ذيل المجموعة الأُولى من الآيات وبعد الإشكال المشترك، ذُكر إشكال ثان أيضاً بهذا الشكل:

«كيف يمكن قبول مثلاً أن تلك المجموعة من المسيحيين واليهود، وهم من أهل أحياء الليل والدعاء والمناجاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعمل الخير، يكونون متحدين مع بعضهم وضمن تركيب واحد، في حين أنهم قد تفرقوا في أرجاء العالم المختلفة، وليس فقط أنهم لا يرتبطون مع بعضهم في أُمور وشؤون الحياة، بل حتى إن أحدهم لا يعلم بوجود الآخر؟ وكيف يمكن القول إنه توجد روح شخصية واحدة تكون حاكمة على مثل هذه المجموعة من الناس وتجعلهم تحت تدبيرها وتصرفها؟» [1].

إن هذا الإشكال أولاً: كما تم توضيحه وشرحه، هو في درجة الاستبعاد ولا يقدّم دليلاً على استحالة نوع من الوحدة بين أُمّة موسى أو أُمّة عيسى والأُمم الأُخر.

---

١ ـ المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية، ص٩٢-٩٤.

وثانياً: إن هذا الاستبعاد يصبح ذا معنى عندما تكون الوحدة والتركيب كالمركبات الطبيعية في أُفق أبدان وأجسام الناس، أما إذا ـ وكما ذكر الشهيد المطهري في النظرية الثالثة ـ كانت في أُفق الأرواح والأفكار والقضايا المقدسة، فإن الاستبعاد يصبح أضعف.

وثالثاً: لا يشترط في التركيب الحقيقي العلم والمعرفة الحصولية للأعضاء.

النتيجة:

يتضح مما تم شرحه حتى الآن، أنه على الرغم من أن الدليل العقلي أو التجريبي الذي أقامه العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري على وجود المجتمع، فاقد للاستحكام والقدرة اللازمة، وترد عليه بعض الإشكالات، لكن ما تم طرحه حول إمكان تحقق المجتمع يكون مصوناً من الإشكال، وان الأدلة النقلية التي أقيمت بالاستفادة من ظواهر الآيات تثبت إجمالاً وجود المجتمع، ولو أن هذا الإثبات لا يتجاوز حد ظهور الآيات ولا يصل إلى درجة حكم النص. وما دام لم يتم إقامة برهان مستقل على نفي وجود المجتمع، فلا دليل على الإعراض عن الظواهر القرآنية.

لقد ظهرت في السنوات الأخيرة بحوث أُخر حول ما طرحه العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، وتفصيل هذا المبحث يحتاج إلى مجال أوسع يكون متضمناً لطرح تلك الآراء والبحوث. وطرحت في بعض الكتب بعض الانتقادات على كلام الشهيد المطهري حوت على بعض نقاط الضعف الأساسية. وقد سعى سماحة الأُستاذ آية الله جوادي الآملي أيضاً في بعض بحوثه إلى سلوك طريق جديد لإثبات وجود المجتمع، فهو بالإضافة إلى الحكمة المتعالية يمتلك قابليات أُخر أيضاً

على إقامة استدلال برهاني على وجود المجتمع. فإذا أمكن إقامة برهان مستقل على وجود المجتمع، ستكون الظواهر القرآنية كشاهد ومؤيد على ذلك البرهان.

المصادر:

١- مقدمة ابنِ خلدون.

٢- اميل دوركيم، تقسيم العمل الاجتماعي.

٣- اميل دوركيم، قواعد وطرق علم الاجتماع.

٤- جوزوف روسك، ورولاند دارت، مقدمة على علم الاجتماع.

٥- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة.

٦- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٣٩٤ هـ.

٧- الخواجة نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري.

٨- جولين فروند، علم الاجتماع عند ماكس وبر.

٩- أبو النصر الفارابي، إحصاء العلوم.

١٠- محمد تقي مصباح اليزدي، المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية.

١١- محمد تقي مصباح اليزدي، دروس في المجتمع والتاريخ.

١٢- مرتضى المطهري، التاريخ والمجتمع.

١٣- Durkhiem, Emile, the Dualism of human nature and it's social conditions, translated by Charles Blend, Edited by Kurt, H.Wolff, Columbus: Ohio state university press, ١٩٦٠.

الحق، العدالة، المساواة
من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

حسين توسلي

المقدمة:

اليوم وبعد أبحاث المفكرين وتأملاتهم الطويلة في دراسة وتحليل النظريات والآراء السياسية، وتنقيح النسبة والعلاقة بينهما، فإنه تواجهنا شبكة منتظمة نسبياً من المفاهيم التي يمكنها أن تلعب دوراً مهماً في بيان وتوضيح منظومة الفكر السياسي للعلماء والمحققين. هذه المفاهيم والأسئلة المرتبة والمصنّفة التي نحصل عليها من دراسة وتحليل تلك البحوث، ستكون بمثابة الوسيلة المناسبة التي يستفيد منها المحقق، وتساعدة في التقاط وتنظيم العبارات الكثيرة المتفرقة، وفهم الآراء والأقوال المطلوبة، وتكون أيضاً بمثابة الألف باء واللغة التي تسهل عملية وصف وانتقال النتائج الحاصلة إلى الآخرين. وبالطبع لا يجب أن نغفل عن إمكان وجود بعض القيود المحتملة، وبعض اللوازم غير اللازمة في هذه النماذج والأقوال التي تُحمِّل نفسها على موضوع البحث فتصبح حجاب الحقيقة، وخاصة النظريات والآراء التي لها أثر في القيم، حيث تكون لها دقة وحساسية أكثر.

إن مفاهيم الحق، والعدالة، والمساواة، هي من المفاهيم القليلة التي يمكن اعتبارها من جملة النظريات والآراء الأساسية المهمة في مجال الفلسفة السياسية، فهي من العناصر المهمة جداً التي تقع ضمن مجموعة مفاهيم القيم. ولهذا فإن آراء وأقوال كل مفكر في هذا المجال، تشكل الأركان الأساسية لنظريته في باب النظام السياسي المطلوب.

فالنظريات أو البرامج الإصلاحية التي تطرح حول المؤسسات والأنظمة

السياسية، والاقتدار السياسي، كالحكومة والقانون، تكون قائمة قبل كل شيء على الإجابة الخاصة التي تطرح عن السؤال عن الحق والعدالة والمساواة، من قبيل الأسئلة التالية:

ما هي حقوق الإنسان؟ هل يفترض أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوين في الحقوق والواجبات؟ ما هي الأشياء التي تعتبر من أُمور التفرقة وعدم المساواة؟ أي الأساليب في التعامل تعتبر عادلة؟ وما هو الوضع والتركيب الذي يعتبر عادلاً ومتوازناً في المجتمع؟

وعلى هذا الأساس، فاننا ندين الاستغلال وخنق الحريات؛ لأنها تؤدي إلى نقض بعض حقوق الإنسان. وإذا ندين التمييز العنصري؛ فلأنه ينقض أصل المساواة بين جميع الناس، فإذا تفوّه وصرّح شخص عن الديموقراطية، فقد فرض مسبقاً أن جميع الناس متساوون في كل شيء، وجعل لهم الحق في تعيين مصيرهم. وبغض النظر عن الشعارات الداعية للعدالة والمساواة التي تطرح بشكل عام عادة في الحركات السياسية والاجتماعية لنفي الظلم العلني الواضح، والتي يمكن لعامة الناس فهم هذه الشعارات جيداً، فإنه من الضروري أن نقوم بدراسة وبحث هذه الأُصول بشكل أدق وأعمق، ونقيّم النظريات والأفكار من جهة: هل أنها قد اتخذت في هذا المجال أساساً قوياً ومحكماً، وضمانة كافية للالتزام والاعتقاد بها؟

والأُستاذ الشهيد آية الله المطهري يعتبر من العلماء الأكفاء المعاصرين، والذي تميّز باهتمامه العميق والفني والعلمي بالمسائل الاجتماعية المتنوعة في عصره. فكان من اللائق أن نوضح ونعرض جزئيات آرائه وأفكاره بشكل مناسب، بحيث تكون مفيدة ومثمرة جداً في عمل المحققين في عصرنا. وسنسعى في هذا المقال إلى توضيح قسم من فكره السياسي الذي يتعلق بهذه العناوين والمفاهيم الثلاثة: الحق، والعدالة، والمساواة.

١ـ الحق:

ما هي الحقوق التي نعترف بها لعامة الناس؟ وعلى أي أساس نعتبرهم أصحاب حق؟ وكيف نحل مشكلة التقابل والتعارض بين الحقوق الفردية والمصالح النوعية الاجتماعية؟ وما النسبة بين الحق والمسؤولية «الواجب»؟ وهل يمكن الجمع بين الحقوق الطبيعية والاعتقاد الديني؟ وما هو الفارق بين محورية الحق القائمة على أساس الإيديولوجية الإسلامية، ومحورية الحق القائمة على أساس معرفة الإنسان حسب النظرية «الأَنَسِيَّة» الرائجة اليوم؟

هذه نماذج من الأسئلة التي نريد الإجابة عنها بالنظر إلى مؤلفات الشهيد المطهري وآرائه المكتوبة:

إن ما تحتاجه محافلنا العلمية اليوم ـ بحسب الظاهر ـ هو الاهتمام بالنقاط الفنية الموجودة في المواقف والآراء العلمية للأُستاذ المطهري، بدلاً من نقل المواضيع الخطابية من خطاباته وشعاراته الجهادية التي كان يلقيها قبل الثورة الإسلامية. ولحسن الحظ أن أغلب المصادر الموجودة للأُستاذ الشهيد المطهري هي مجموعة من خطاباته التي نقلت من أشرطة الكاسيت، لكن عمق فكره ودقة نظره وبيانه المستدل قد هيأ الفرصة المناسبة للمحققين لكي يتمكنوا من استخراج مجموعة منسجمة ومنظمة من الآراء الأساسية للأُستاذ من بين عباراته المتفرقة في هذه الخطابات.

تعريف الحق:

المقصود من الحق هو الامتياز والنصيب الذي يُعيَّن للشخص، وعلى أساسه يكون له الإذن والاختيار بإيجاد شيء أو يرفع بعض الآثار عن عمله، أو هو تعيين

الأولوية للشخص في قبال الآخرين. وبموجب اعتبار هذا الحق له، يكون الآخرون مكلفين باحترام هذه الشؤون والأُمور، ويقبلون النتائج الحاصلة من تصرفه.

ويرى الشهيد المطهري أن للحق بهذا المعنى خصائص يمكن أن تكون معرِّفة له، وتميزه عن المفاهيم الأُخر القريبة في المعنى مثل الحكم، والملك، والواجب، من قبيل: أن الحق هو أمر اعتباري، ويتعلق بعمل الإنسان. واعتباره يكون مثل أي اعتبار آخر «مثل الملكية»، يحصل في الموضع الذي لا يوجد فيه مورد لاعتبار وجود حقيقي، ولا تترتب الآثار المطلوبة من الاعتبار بشكل تكويني فيه.

وأن الحق يكون «للشخص»، على خلاف الواجب الذي يكون «على» الشخص، يعني قد لوحظ فيه نوع من الرغبات والاحتياجات الإنسانية، وأنه يعتبر نوع من الإرفاق والامتياز للشخص.

والحق يتعلق بالفعل «الفعل السببي»، على خلاف الملك الذي يتعلق بالعين، لكن الحق ليس نوعاً من الإباحة الشرعية الصرفة، بل هو اختيار وصلاحية قانونية تكون له بالنسبة للأفعال التي يجب أن تترتب عليها بعض الآثار، أو أن ترفع عنها الآثار الأولية المترتبة عليها.

وزمام الأُمور في الحق يكون بيد صاحب الحق، لذلك يكون قابلاً للاسقاط أو الإعراض عنه على خلاف الملك والحكم، كما أنه على خلاف الحكم يكون قابلاً للنقل والانتقال[1].

«فالتمتع بالحق والاستفادة منه لا يرتبط بالقدرة والتمكن منه، على خلاف الواجب حيث تشترط فيه هذه الأُمور، لذلك يكون حق الأفراد العاجزين والضعفاء

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٢١ ـ ٢٤٣.

وغير المتولدين حتى الآن، محفوظاً لهم أيضاً»[1].

ولا يقبل الشهيد المطهري تعريف الحق بمعناه اللغوي، يعني «الثبوت» أو «ثبوت شيء لشيء» الذي يعتقد به بعض الفقهاء[2]؛ لأنه في هذه الحالة سيُعتبر الحق كلما اعتُبر شيء ما؛ لأن الثبوت كمفهوم الوجود، فهو عام عارض على جميع الماهيات ويتكثر باختلافها، ولهذا فالشهيد المطهري يقول بوجوب وضع مفهوم أخص من هذا المعنى[3].

إن هذه الصفات والخصائص قد تم توضيحها غالباً لارتباطها بمواضيع الحقوق، مثل حق الخيار، وحق الشفعة، وحق القصاص المذكورة في الفقه، وتوجد تفاصيل أُخرى أيضاً في كتبنا الفقهية ترتبط بشرح هذا البحث، وقد جاءت تبعاً لذلك في مؤلفات الشهيد المطهري أيضاً، ونقلها هنا لا يتلائم مع البحوث السياسية. لكن هذا المقدار الذي تم توضيحه سيساعدنا في فهم أعمق وأدق لبحث الحقوق الإنسانية في الفلسفة السياسية.

الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية:

يتم تقسيم الحقوق الإنسانية من جهات مختلفة، وأحد هذه التقسيمات يكون باعتبار منشأ هذه الحقوق ومصدر اعتبارها. فكما توصف الأشياء الطبيعية في

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٦٨.

٢ ـ المحقق الأصفهاني في حاشية على المكاسب، ج١، ص١٠؛ والسيد الخوئي في مصباح الفقاهة ج٢، ص ٤٧.

٣ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٢٨.

العالم بأنها «طبيعية»؛ لأنها ليست من صنع البشر، ولها هوية مستقلة عن إرادة الإنسان، فكذلك يطلق على بعض الحقوق اسم «الحقوق الطبيعية»؛ لأن لها اعتبار ذاتي لا ينشأ من الوضع والقانون. وفي المقابل يطلق على الحقوق التي تكتسب اعتبارها من وضع مشرِّع القوانين أو «الشارع في الحقوق الشرعية»، اسم «الحقوق الوضعية». وتعتبر مسألة الحقوق الطبيعية وتوضيح ماهيتها وكيفية تبريرها من البحوث الحقوقية المبهمة. وللشهيد المطهري مطالب مهمة وقيِّمة حول هذا الموضوع، سنوضح قسماً منها في هذا البحث، ونوضح القسم الآخر في بحث «منشأ الحق»:

«لقد حصلت في الغرب منذ القرن السابع فما بعد، وجنباً إلى جنب مع النهضة والتطور في المجالات العلمية والفلسفية، نهضة في المسائل الاجتماعية أيضاً أُطلق عليها اسم «حقوق الإنسان». فقد قام كتّاب ومفكرون في القرنين السابع عشر والثامن عشر بجهد وسعي قابل للتقدير بنشر أفكارهم بين الناس؛ حول الحقوق الطبيعية والفطرية وغير القابلة للسلب. وكان من جملة هؤلاء الكتاب والمفكرين، «جان جاك روسو»، و«فولتير» و«مونتسكيو»، فقد كان لهذه المجموعة من المفكرين حق عظيم على المجتمع البشري[1]. ولعله يمكن الادعاء أن حقهم

---

١ ـ في نظرنا أن الشهيد مطهري في عبارته: ((كان لهذه المجموعة من المفكرين حق عظيم على المجتمع البشري)).

إنما قصد المجتمع الغربي وليس المجتمع البشري العالمي ككل، بما فيه المجتمع الإسلامي. فالإنسان الغربي بالذات هو الذي لم يكن يتمتع بالحقوق الإنسانية الطبيعية، وأُوربا هي التي لم تعرف قانوناً وحقوقاً للإنسان، حتى ما بعد منتصف القرن السابع عشر، ولم تتكامل لديهم لائحة حقوق الإنسان حتى أوائل القرن العشرين الميلادي. بينما في مجتمعنا

على المجتمع البشري لايقل أهمية عن حق المكتشفين والمخترعين الكبار.

الشرقي، نعني الإسلامي، فقد كانت حقوق الإنسان قد أُقرّت وتكاملت تماماً بانتهاء العام الحادي عشر الهجري، (السابع الميلادي) عام انقطاع الوحي، ورحيل منجي البشرية عن هذا العالم.

وعلى هذا، نقول: إن أُولئك المفكرين كان لهم فضل على مجتمعاتهم وشعوبهم فقط، لا على المجتمع البشري عامة، فالمجتمع الإسلامي كان يتمتع فيه الأفراد بأرقى الحقوق وأحسنها بل، حتى الأعراق البشرية والأقليات الدينية في ظل المجتمع الإسلامي كانت تعيش آمنة مطمئنة، لها حقوقها الطبيعية والدينية والاجتماعية كاملة غير منقوصة، الأمر الذي لا نجد مثيله اليوم في أُوربا، ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين، ورغم رقي المجتمع الغربي وتطوره على حدّ تصورهم.

فإننا لا نجد رعاية للحقوق الإنسانية في المجتمع الغربي نظير ما هو عندنا في المجتمع الإسلامي، وأنّى لهم ذلك، وهم بعيدون عن روح السلام والإسلام العظيم وسماحته، ورقيّه الاجتماعي، ويعيشون الجفاف والتصحّر الأخلاقي.

وعلى أية حال، فإن قصد حقاً المجتمع البشري كافة، فذلك من حسن ظنّ الشهيد المطهري، وتقديره لكل عملية إصلاح بنّاءة، وفيه نوع من المسامحة والمجاز. وإلاّ فلا فضل ولا حقّ لأولئك المفكرين علينا في هذا المجال البتة. والأمر مع المكتشفين والمخترعين للعلوم الطبيعية يختلف تماماً، كما هو واضح.

فالحقوق كانت موجودة قبل أن يوضع القانون في العالم، هكذا يقول الأُستاذ المطهري نفسه، وكانت تُمارس في العالم الإسلامي، بغض النظر عن ممارسات السلاطين والحكومات التي تعاقبت عليه منذ استيلاء الأُمويين على الملك. لكن المجتمعات الغربية كانت مسلوبة لتلك الحقوق، ولا تعرف لها معنىً، والمفكرون إنما نادوا بها، وأعادوا ما كان مسلوباً من مجتمعاتهم، ولم يأتوا بشيء جديد، على الأقل بالنسبة لنا نحن المسلمون.

(المصحّح)

إن المبدأ الأساس الذي اهتمت به هذه المجموعة هو أن الإنسان بالفطرة وبأمر عالم الخلق والطبيعة يستحق مجموعة من الحقوق والحريات. ولا يمكن لأي فرد أو جماعة بأي اسم أو عنوان من سلب هذه الحقوق والحريات من أي فرد أو قوم، وحتى نفس صاحب الحق أيضاً لا يمكنه بميله وإرادته أن ينقل هذه الحقوق إلى الغير وينسلخ هو منها. وجميع الناس: الحاكم والمحكوم، والأبيض والأسود، والغني والفقير، متساوون في هذه الحقوق والحريات»[(١)].

ويرى الشهيد المطهري أن الحقوق الطبيعية نابعة من الفطرة والطبيعة، وأن اعتبارها لا يتبع وضع المشرِّع أو القانون، ولهذا لا يمكن رفعها أو اسقاطها عن الأفراد. فاعتبارها ـ الحقوق الطبيعية ـ اعتبار ذاتي، ويظهر من علاقة الموجود مع الطبيعة، على خلاف الحقوق الوضعية التي يكون اعتبارها ناشئ من الوضع أو العقد، وتكون قابلة للرفع والاسقاط. ويوجد اختلاف في ماهية الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية، فاطلاق الحق على كليهما يكون شبيهاً بالاشتراك اللفظي، لا أنه قد اعتبر في القانون أيضاً شيئاً شبيهاً لما موجود في الطبيعة. فالحقوق الطبيعية عبارة عن نوع من العلاقة والارتباط التكويني بين الحق وذي الحق، وهو نوع من العلاقة الغائية؛ يعني أن ذلك الشيء قد خلق لهذا الفرد ووضعت وسيلة استكماله في الطبيعة، وأن ذي الحق وهو المستحق يكون واجداً لنوع من الاستعداد والقابلية على كسب هذا الفيض[(٢)].

ولما كان منشأ الحقوق الطبيعية في نظر الشهيد المطهري، هو عالم الخلق

---

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٦ ـ ٧.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي.

والطبيعة، نراه يطلق عليها أحياناً اسم (الحقوق التكوينية). وبالنظر لتصريح الأُستاذ بأن الحق هو أمر اعتباري ويرتبط بعمل الإنسان ـ كما ذكر في بحث «تعريف الحق» ـ فإن قصده هنا من عبارات مثل الحقوق التكوينية ليس أن هذا النوع من الحق أمر عيني، ومن الموجودات في عالم التكوين. بل، المقصود هو أننا نستطيع كشفه من العلاقات الغائية التي يمكن مشاهدتها في الطبيعة، في قبال الحقوق الوضعية التي نضعها نحن بأنفسنا.

ويُجري الشهيد المطهري مقارنة بين «الملك» و«الحق» في القسمين التكويني والاعتباري[1]، ويقول: ان كل ما يجعل للمالك في الملكية التكوينية يكون مملوكاً، لا إضافة في الملكية، كما أن البيع والاستبدال أو التمليك ليس إضافة في الملكية. بل، هو تمليك واعطاء نفس العين. وفي الحق التكويني أيضاً، يكون الأمر كالملك التكويني، حيث يُنتزع مورد الحق الوضعي والحق الطبيعي من وجود مورد الحق للشخص ذي الحق. والاختلاف بين الاثنين أنه في الحق الطبيعي توجد علاقة غائية؛ يعني مورد الحق قد جعل لذي الحق ووسيلة لكماله، أما في الملكية التكوينية فتوجد علاقة فاعلية؛ يعني ان المملوك يكون تابعاً قهراً وبالإجبار للمالك، وبعبارة أُخرى أن استعداد وقابلية ذي الحق بالنسبة لمورد الحق ليس بالفعل، بل بالقوة

---

١ ـ إن كلمة «اعتباري» قد استعملت في هذا البحث في معنيين: نستعملها في قبال الأمر العيني، يعني الشيء الذي يرتبط بعمل الإنسان ويقع ضمن مجال الحكمة العلمية، على خلاف الحكمة النظرية؛ بمعنى أن الحق بشكل عام يكون اعتبارياً، وأحياناً يستعمل الاعتباري بمعنى الوضعي أو الجعلي في قبال كل ما يكون معناه غير ذلك، مثل أن الحقوق الوضعية اعتبارية والحقوق الطبيعية ليست كذلك، وفي هذه العبارة يكون قصدنا المعنى الثاني.

وغائي، أما استعداد وقابلية المملوك تكون بالفعل وفاعلي.

ففي الملكية الاعتبارية، كالملكية التكوينية، يجعل المملوك وليس المالك، كما أن الجعل فيها يكون فاعلياً وليس غائياً؛ أما في الحق الاعتباري فيوجد ضعف وإشكال في كلا طرفي المسألة؛ لأنه أولاً: إن الذي يتم اعتباره هو نفس الحق، لا مورد الحق؛ لهذا يكون نفس الحق قابلاً للنقل والإسقاط أو الاعراض ويقع ضمن المملوكين والثروة؛ وثانياً: كون الحق الاعتباري له علاقة غائية، هو محل بحث وتأمل[١].

يقول الأُستاذ المطهري حول الحقوق الطبيعية:

«يمكن القول إن جميعها تكون من نوع الصلاحيات التي يمنحها المجلس إلى الدولة أو التي يمنحها رئيس الدولة إلى أحد أعضاء الدولة، فهي أعمال يجب أن تحصل فقط بوجود الإذن والمشروعية القانونية؛ يعني تكون لها صلاحية قانونية رسمية وتحتاج نوعاً ما إلى سبب شرعي قانوني. إذن في مطلق الأعمال التي تحتاج إلى إذنٍ قانوني أو اعتبار قانوني؛ يعني يجب أن يترتب عليها أثر ما، أو يجب أن يرفع بها أثر قانوني. فإذا منح اختيار لشخص، فإن اسم هذا الاختيار هو «حق»، أو أن يكون العمل ممنوعاً بالذات ويحتاج القيام به إلى إذن شرعي، مثل التصرف في مال أو نفس أو عرض الغير، ويمنح لشخص اختيار برفعه أو إزالته، مثل حق القصاص أو الغيبة أو الشتيمة؛ إذن فالحق هو عبارة عن اختيار قانوني للاستفادة من الأسباب القانونية أو الأعمال الممنوعة؛ وبالطبع يكون أثر الحق في المورد الأول نفوذ وضعي، وفي المورد الثاني هو رفع الآثار الأولية لشيء ممنوع»[٢].

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٠.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

هل الحرية والمساواة حق؟

لقد ذكرنا في تعريف الحق بعض الخصائص للحق، والتي يمكن بواسطتها تمييزه عن الملك والحكم. وبالنظر إلى هذه الخصائص، يطرح سؤال حول بعض الأُمور التي نعتبرها في محادثاتنا اليومية من الحقوق، وهو: هل تحتوي هذه الأُمور على جميع هذه الخصائص؟ وبعبارة أدق: هل أن استعمال كلمة الحق للتعبير عنها هو أمر حقيقي أم مجازي؟ مثلاً هل يمكن أن تكون الولاية، وهي وظيفة الولي ولوحظ فيها مصلحة المولى، حقاً للولي؟ وهل يمكن اعتبار وجود حق الحياة للإنسان نوعاً من الحق مع أنه لا يقبل الإسقاط والإعراض عنه؛ يعني لا يكون أمر السيطرة عليه بيدنا؟ والمساواة التي تطرح غالباً كوظيفة، تقع على عاتق الآخرين عند تعاملهم مع الأفراد المختلفين، لا أنها اختيار أو امتياز لفرد معين، هل يمكن اعتبارها حق للفرد؟

للشهيد المطهري رأي خاص في الإجابة عن هذه الأسئلة، فهو يقول حول حق الحياة:

«الحياة ليست حقاً، كما أن عتق الرقبة ليس حقاً أيضاً، وكما ان ملكية النفس ليست ملكية قانونية .... فالإنسان لا يمكنه ان يستغني عن حريته ويبيع نفسه، كما أنه لا يستطيع أن يستغني عن حياته»[1].

ويقول حول الحرية والمساواة: الحقيقة أنه لا يمكن اعتبار الحرية والمساواة حقاً؛ لأن تعريف الحق لا يصدق عليهما. فهما ليستا أكثر من أُمور لا يمكن منعها بواسطة وضع واجب أو تكليف لذلك. فكما أن منع التنفس يعتبر أمراً غير معقول،

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٢٣ و١٧٥.

كذلك لا يمكن منع الحرية عن الإنسان، فالقانون يجب أن يوضع ويطبق على الجميع بشكل متساوي، لكن الحرية والمساواة ليستا حقاً في عرض سائر الحقوق.

فالحق والملكية تتعلق بأشياء خارجة عن وجود الإنسان، فكما أن الإنسان لا يمكنه أن يمتلك نفسه، كذلك لا يمكن أن يكون له حق فيها، فحق الحرية يعني أنه لا يحق لأي أحد سلب الحرية مني؛ كما أن ملكية النفس تعني أنها لا تكون مملوكة للغير، لا أن الإنسان يكون مالكاً لنفسه. والإنسان لا يمكنه سلب الحرية من نفسه أو يبيع نفسه. وعلى هذا فالحرية ليست حقاً، بل فوق الحق.

بالطبع يمكن في مورد الحقوق القول: إنه لا يلزم أن يقع الحق على شيء أو شخص، بل إن كل شيء نراه في الطبيعة قد وجد لشيء آخر، يكون منشأ لانتزاع الحق؛ فقد خلق الدماغ للتفكير واللسان للكلام، إذن يمكن القول بالحق التكويني لحرية العقيدة وحرية التعبير. فالحق التكويني هو نفس الإذن التكويني، وهو من قبيل كون الضيف مأذوناً بتناول الغذاء من مائدة المضيف. فما هو موضوع الحق هنا هو نفس التعبير والكلام، وليس حرية الاستفادة من هذا الحق وهي النقطة المقابلة للمنع من الحق. وبعبارة أُخرى أن الحق هنا يعني نوعاً من الاختيار والإذن وعدم المنع من جهة الطبيعة، وليس نوعاً من الحرية والاختيار الذي يثبت له بعقد يتعلق بالعقيدة والتعبير، ومن الممكن أن يُفسخ العقد أو يُلغى.

ويكون موضوع المساواة بهذا الشكل أيضاً، فهو ينتزع من وجوب التعامل المتساوي بين الأفراد وعدم التمييز بينهم، وأن الناس متساوون أمام القانون. وعلى هذا، فإن نفس المساواة ليست حقاً، بل هي دون الحق ومترتبة على الحقوق[1].

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٧٢-١٧٤ و٢٢٨-٢٣٣ و٢٣٨-٢٤٢.

منشأ الحق:

لقد قلنا في تعريف الحق أنه امتياز أو حصة توضع لذي الحق أو لفائدته، بحيث يتمتع بموجب هذا الامتيار بمجموعة من الاختيارات والفوائد، أو ترفع عنه بعض القيود والموانع، ويكون الآخرون مكلفين بالاعتراف بهذه الأُمور له واحترامها.

والسؤال المهم الذي يطرح هنا: ما هو الأساس الذي يُمنح به هذا الامتياز لذلك الفرد؟ ولماذا نعتقد أنه يتمتع بمثل هذا الحق؟

فالمقصود من «منشأ الحق» هو جواب ذلك السؤال. وبعبارة أُخرى، إن منشأ الحق يعني ملاك وضع الحق، فالمقنن أو الشارع أو أي مصدر آخر لاعتبار القوانين، على أي أساس يضع هذا الحق للفرد؟ فإذا افترضنا وجود حقوق ذاتية الاعتبار؛ يعني تكون في نفسها لازمة الاتباع، وأنها لم تأخذ أعتبارها من القانون أو الشرع، فما هو المعيار لمثل هذه الحقوق؟ وكيف يتم التعرف عليها؟ فهذه أسئلة سيتم بحثها ومناقشتها في بحث منشأ الحق.

وكما أشرنا سابقاً أيضاً، فإن الشهيد المطهري يعتقد أن الحقوق لا تأخذ اعتبارها صرفاً من المقنن، بل توجد مجموعة من الملاكات والمعايير أعلى من القوانين الوضعية، بحيث ليس فقط لا تأخذ مشروعيتها من القانون، بل تعتبر نفسها المقياس لصحة القانون وقبوله؛ يعني يكون عمل المقنن مشروعاً عند مطابقة القانون الذي أصدره مع ذلك الملاك، إذ: «العدالة والحقوق كانت موجودة قبل أن يوضع قانون في العالم، ولا يمكن بوضع القانون تغيير ماهية العدالة والحقوق الإنسانية»[1].

---

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٢٨.

وحتى في مجال الشريعة أيضاً لا تكون كل هوية الحقوق والوظائف ناشئة صرفاً من وضع واعتبار الشرعية، بل توجد مجموعة من الملاكات في نفس الأمر، بحيث يكون جعل الشارع لهذه الحقوق من أجل تحقيق وتأمين تلك الملاكات، فمن الممكن أن نحصل على بعضها بواسطة العقل والوجدان، ومن الممكن أن يكون طريق معرفة البعض الآخر ببيان وتوضيح الشارع الحاكي عن وجود المصالح والمفاسد الواقعية، ويكون طريقاً لفهم الحقوق والواجبات الواقعية للناس»[١]. فالتكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية، «فطبقاً لمسلك العدلية ـ والشيعة أيضاً من أهل هذا المسلك، بل هم الركن الأساسي لهذا المسلك ـ توجد في الإسلام مجموعة من الأُسس الحقوقية، وتوجد في هذا المجال أُصول وقواعد بحيث يضع الإسلام قوانينه طبقاً لهذه الأُصول والقواعد»[٢].

من الواضح أن الحقوق الإنسانية لا تقع ضمن درجة واحدة؛ فبعضها ـ والتي يمكن أن نطلق عليها اسم الحقوق الأساسية ـ تكون بمثابة الأساس والقاعدة التي تظهر منها الحقوق الأُخر وتستند إليها، فمثلاً يعتبر حق الحياة، وحق الحرية، وحق الاستفادة من الثروات الطبيعية، وحق الملكية على الانتاج الشخصي، من جملة الحقوق في المجموعة الأُولى؛ لكن الكثير من الحقوق الأُخر الموجودة ضمن القوانين الوضعية، والتي تثبت حسب اقتضاء الظروف الخاصة لتنظيم العلاقات الاجتماعية، يمكن إرجاعها إلى الحقوق الأساسية. وعلى هذا، فإن المهم في بحث

---

١ ـ سنتناول مناقشة هذا الموضوع من وجهة نظر الأُستاذ المطهري بتفصيل أكثر في بحث العدل.

٢ ـ كتاب عشرون مقالة، ص٦٥.

منشأ الحق هو كيفية تبرير الحقوق الأساسية؛ ولهذا لا بد من توضيح الأساس والمنشأ الذي تستند إليه العلاقة بين مورد الحق والشخص ذي الحق، ولماذا نعترف للفرد بمثل هذه القدرة أو الصلاحية أو الحصانة؟ ولماذا نعتقد بمثل هذه الواجبات التي تقع على الآخرين في قباله؟ وحسب تعبير الشهيد المطهري «يجب أن نرى طبقاً للأصول التي تستنبط من القرآن الكريم وكلام الأئمة عليهم السلام ما هو منشأ الحقوق في الإسلام؟ وكيف تظهر علاقة خاصة بين الإنسان وبين شيء آخر باسم الحق، إذ لو أخذ شخص آخر هذا الشيء منه، يقال: إنه سلب الحق منه؟ فما هو السبب في ظهور هذه العلاقة؟»[1].

العلاقة الغائية والعلاقة الفاعلية:

ويستمر الشهيد المطهري في كلامه حول هذا الموضوع فيقول:

«إن الموجد أو العلة أو السبب أو أي اسم تريدون وضعه عليه، يكون على قسمين: إما فاعلي أو غائي؛ يعني أن الشيء الذي يكون سبباً لوجود شيء آخر إما أن يكون فاعلاً له ... أو يكون الغاية والهدف من ذلك الفعل ... فالكلام الذي يقوله الشخص، يكون له علاقة بنفس الشخص وهي علاقة الفعل بالفاعل، وله علاقة أيضاً مع مقصده وهي علاقة الوسيلة والمقدمة مع المقصد وذي المقدمة؛ وإذا لم يكن كلا السببين موجوداً لما وجد هذا العمل أو الكلام. فإذن كلاهما يعتبر الموجد أو السبب في وجود العمل ... .

وما نقوله في موضوع الحق وذي الحق من ظهور نوع من العلاقة الخاصة بين

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦.

البشر ومخلوقات هذا العالم، وأن الإنسان يعتقد بوجود حقوق له في هذا العالم، فلا بد أن نرى من أين ظهرت هذه العلاقة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الاثنين؟ فهل هي من نوع علاقة الوسيلة والهدف والمقدمة وذي المقدمة أم أنها من نوع علاقة الفعل بالفاعل؟»[١].

وقد استفاد الشهيد المطهري في توضيح هذا الموضوع من اصطلاح فلسفي في باب العلية وهو المنسوب لأرسطو. فأرسطو يذكر في كتاب «ما بعد الطبيعة» أربعة أنواع من العلة:

١- المادة؛ يعني القوة واستعداد القبول وهي الأمر اللازم لظهور الشيء.

٢- الصورة؛ يعني الشكل الخاص الذي يحصل بالفعل في الشيء ويكون منشأ هويته والعلامات الخاصة الجديدة فيه.

٣- العلة الفاعلية؛ يعني منشأ الحركة والموجد للشيء.

٤- العلة الغائية؛ يعني الهدف الذي وجد من أجله الشيء.

ويطلق على النوعين الأول والثاني اسم العلل الداخلية أو علل قوام الشيء؛ لأنها تكون متحدة مع المعلول وتبقى ضمن وجوده. ويطلق على النوعين الآخرين الخارجين عن وجود المعلول اسم العلل الخارجية أو علل الوجود.

ولكون المادة والصورة تنحصر بالمعلول المادي؛ يعني لا تكون العلل الداخلية عامة، بل التعبير عنها بالعلة فيه نوع من المسامحة، وتنحصر العلل الموجدة بالقسمين الفاعلي والغائي. ولهذا السبب يشير الشهيد المطهري إلى هاتين العلتين فقط. وبالطبع فإن هذا الموضوع يبحث في الحكمة النظرية التي تتعامل مع عالم

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

التكوين ومنشأ ظهور الحركة والموجودات المادية ـ بالشكل الذي كان محل اهتمام أرسطو ـ أو تتعامل بشكل عام مع ظهور الحقائق الوجودية بالشكل الذي يقصد منها في الحكمة الإلهية. فهو يستفيد منه في الحكمة العملية كنموذج مناسب لتوضيح نظريته حول أصل ومنشأ الحقوق، ويقسم العلاقة بين الإنسان ومورد الحق إلى قسمين فاعلية وغائية[(١)] .

فالقسم الأول: «الفاعلية» هي الحقوق التي تحصل للفرد بسبب سعيه وفعاليته؛ «فالشخص الذي يزرع الشجرة ويعتني بها ويسقيها حتى تثمر؛ تكون العلاقة بينه وبين تلك الثمرة علاقة الفعل بالفاعل؛ يعني فعاليته هي السبب في وجود هذه الثمرة. فلو لم يقم بتلك الفعالية لما وجدت تلك الثمرة. ونفس هذه العلاقة هي التي توجد الحق»[(٢)] .

ثم ينقل قصة من نهج البلاغة حول هذا الموضوع:

«جاء أحد الشيعة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وطلب شيئاً من فيء وغنائم المسلمين التي حصل عليها المسلمون في احدى المعارك. فقال له الإمام: إن هذا المال فيء المسلمين، ولو كنت معهم وتحملت المشقة والتعب مثلهم، لكنت شريكهم ولك حق معهم في ذلك «وإلاّ فجناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم»[(٣)] .

والقسم الثاني: «الغائية» هي الحقوق التي نعتقد بوجودها للفرد قبل أن يقوم بجهد أو سعي وإنتاج، بل تمنح له لمجرد كونه إنساناً، ومنشأ هذه الحقوق هو

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٧٨.

٢ ـ عشرون مقالة، ص٧٣.

٣ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ١٦٥.

ما نراه من وجود أشياء قد خلقت للإنسان في الطبيعة وعالم الخلق. ويمكننا أن نعتبر هذه المجموعة من الحقوق مصداقاً للحقوق الفطرية أو الطبيعية.

منشأ الحقوق الفطرية:

يعتقد الشهيد المطهري: «في المنطق الإلهي، يكون لكل شخص يولد في هذا العالم حق بالقوة فيه. فالجميع أبناء العالم وللابن حق على الأب والأُم، وهذا الحق لا يكون مقابل أجر يعطيه فيما بعد. بل فقط لكونه أحد أبناء هذا العالم»[1].

ويتضح هذا الموضوع جيداً من عباراته في كتاب «عشرون مقالة»، وننقل هنا قسماً منها:

حسب العقائد العامة وطبيعة الرؤية الإسلامية للعالم في باب الإنسان والعالم والحياة والوجود، توجد علاقة غائية بين الإنسان والنعم في العالم؛ يعني توجد علاقة ورابطة بين الإنسان والنعم في العالم في طبيعة عالم الخلق والنظام العام للخلق، بحيث إذا لم يكن للإنسان دور في هذا النظام لكان حسابه بشكل آخر. والله تعالى يصرح كثيراً في القرآن الكريم أن ما في العالم من نعم قد خلقت للإنسان حسب أصل الخلق. إذن فحسب الرؤية القرآنية أن الإنسان وقبل أن يتمكن من القيام بفعالية أو عمل، وقبل أن تصل الأوامر الإلهية بواسطة الأنبياء للناس، توجد بينه وبين النعم والثروات في عالم الخلق نوع من العلاقة والارتباط، وأن هذه النعم تكون للإنسان وهي حق الإنسان، كما يقول تعالى: ﴿خلق لكم ما في

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

الأرض جميعاً﴾[1] ، أو يقول في سورة الاعراف في بداية قصة خلق آدم: **﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾**[2] .

وشكر النعمة هو الاستفادة منها بالشكل الذي خلقت لأجله. والكثير من الآيات القرآنية تبين هذه الحقيقة.

وبغض النظر عما صرح به القرآن الكريم، فإننا لو ندقق ونفكر في نفس نظام العالم، لأحسسنا وفهمنا وجود نوع من العلاقة الغائية بين الجماد والنبات، وكذلك بين كلاهما وبين الحيوان، وكذلك توجد هذه العلاقة الغائية بين الجماد والنبات، والحيوان وبين الإنسان ... فهل يمكن القول إنه لا توجد أي علاقة وارتباط في نظام الخلق العام بين المواد الغذائية في هذا العالم وبين الجهاز الهضمي للإنسان، وأن التوافق والانسجام بينهما يكون من باب الصدفة؟

فمثلاً لو نلاحظ الطفل الذي يولد حديثاً من الأُم، فبأي حال يكون هذا الطفل؟ وكم يتمكن من السعي لتأمين مستلزمات الحياة لنفسه؟ وما هو الغذاء الذي يستطيع تناوله؟ وما هو الغذاء الذي تستطيع معدته هضمه؟ في حين تلاحظون من جهة أُخرى أن الله قد جعل منبعين للغذاء في صدر أُمه باسم الثديين، وبمجرد أن يقترب موعد ولادة الطفل، يصنع فيهما تدريجياً وبشكل يثير

---

١ ـ سورة البقرة: ٢٩.

٢ ـ الأعراف: ١٠. وكذلك تمت الإشارة في كتاب دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ١٦٦ إلى آية **﴿والأرض وضعها للأنام﴾** سورة الرحمن: ١٠، وآية: **﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾** سورة الإسراء: ٧٠؛ وفي كتاب عشرون مقالة أشار إلى آية: **﴿هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات انّ في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾** سورة النحل: ١٠و١١.

الحيرة والإعجاب أفضل نوع من الغذاء المناسب لجهازه الهضمي، بحيث عندما يولد الطفل يتناول من هذا الغذاء الجاهز. فهل يمكن القول إنه لا توجد في قانون الخلق أي علاقة بين الطفل وحاجاته من جهة وبين شكل الثدي والحليب من جهة أُخرى، وحتى بين حلمة الثدي وبين شفاه الطفل؟ وهل أن هذا الحليب ليس لذلك الطفل؟ فمن الذي جعل هذا الحق وهذه الفائدة؟ الجواب: قانون الخلق.

وما هي العلاقة والرابطة بين الطفل وذلك الحليب الموجود في ثدي أُمّه؟ إنها علاقة غائية... .

نقل عن عليّ عليه السلام أنه قال: « لكل ذي رمق قوت، ولكل حبةٍ آكل» والمقصود من هذا الكلام هو وجود علاقة في عالم الخلق بين الآكل وبين المادة الغذائية منذ الأزل .... إذن، فالذي جعل هذا الحق هو قانون الطبيعة وعالم الخلق، وهو مقدم على قانون الشرع؛ ولأن كليهما من الله تعالى، لذلك نظم الله قوانين الشريعة لتتلائم مع قوانين الفطرة وعالم الخلق؛ فلم يجعل قانون الخلق بشكل وقانون الشرع بشكل آخر، بل إن التلائم والانسجام بين الاثنين قد ذكر صريحاً في إحدى آيات القرآن الكريم: ﴿فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾[1].

فبنظر الشهيد المطهري تكون الحقوق الفطرية عين الحقوق الإلهية، على خلاف ما يتصوره بعض الكتاب، فإنه لا يوجد أي اختلاف وتقابل بين الحقوق الفطرية والإلهية. ولا تنحصر الحقوق الإلهية بالحقوق الوضعية التشريعية[2].

---

١ ـ سورة الروم: ٣٠.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ١٦٦.

وقد ذكر الشهيد المطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» بعض النقاط التي تتعلق بالأُسس الطبيعية لحقوق الأُسرة، وننقل هنا قسماً منها يرتبط بموضوع هذا البحث:

١. لقد وجدت الحقوق الطبيعية؛ لأن للطبيعة هدفاً، ومن أجل هذا الهدف خلقت بعض القابليات في وجود المخلوقات، ووضعت لها بعض الحقوق.

٢. إن الإنسان ولكونه إنساناً يتمتع بمجموعة من الحقوق الخاصة يطلق عليها اسم (الحقوق الإنسانية)، ولا تتمتع الحيوانات بتلك الحقوق.

٣. إن طريق تعيين الحقوق الطبيعية وكيفيتها هو النظر إلى الطبيعة وعالم الخلق، فكل استعداد طبيعي هو سند طبيعي لحيازة حق طبيعي[(١)].

ويقول الشهيد المطهري في تأكيده على وجوب الانسجام والتنسيق بين عالم التكوين وعالم التشريع:

«برغم أنه لم توضع للإنسان قرارات إجبارية وإلزامية في الطبيعة تحدد كيف يعمل ويتصرف فيها، وبرغم أن الإنسان ليس مجبراً وملزماً بإطاعة القوانين التي وضعت له من ناحية العقل أو الدين «بواسطة الوحي»، وأنه مختار في إطاعتها، لكن بلا شك أن هذه القوانين الوضعية والاعتبارية يجب أن تكون بديلاً عن الطبيعة ومكملة لها وتسعى لمساعدتها. لهذا فإن فطرة الإنسان وعالم الطبيعة والخلق هو أفضل مصدر لإلهام القوانين الوضعية»[(٢)].

ويقول الشهيد المطهري: إن المنطق الإلهي هو الوحيد الذي يفي بتبرير

---

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٥٣.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

الحقوق الفطرية، ويعتقد أنه: «لا يمكن وضع أساس للحقوق الفطرية تستند إليه سوى أصل العلة الغائية». وأن الانسجام والتنسيق في نظام العالم وروابطه يحكي عن وجود الهدف في هذا النظام، وأفضل دليل على ذلك هو أن الأسنان مثلاً تكون للمضغ، وحلمة الثدي لرضاعة الطفل، والفواكه للأكل، ولا يوجد طريق آخر غير ذلك لإثبات الحقوق الفطرية كأمر واقعي.

ولا يمكن الاستنتاج بأن الحق طبيعي أم فطري لمجرد وجود الانسجام الطارئ؛ يعني نرى مصادفة أن حاجاتنا ترتفع بهذه الأُمور. إنما فقط على أساس أصل الغائية يمكن تبرير وتفسير الحقوق الفطرية، والقبول بوجود نظام إرادي وقائم لغرض وهدف معين، بحيث إذا لم يكن المحتاج موجوداً لما وجد الشيء الذي يحتاج إليه.

فإذا لم نعترف بوجود أصل الغائية، فلا بد أن نعتبر أن الموارد الطبيعية تكون بمثابة الثروات المتجمعة صدفة على الأرض، وتكون مفيدة للبشر. وهذا الأمر لا يكون أساساً لظهور حق على العالم، طبعاً تكون للإنسان أولوية على المنتجات التي يصنعها بعمله وجهده، لكن ذلك لا يبرر وجود حق أولي له على الطبيعة، وفي المنطق الإلهي، وعلى أساس الغرض والهدف من الطبيعة، يمكن تبرير الحقوق الفطرية فقط[١].

«وفي ضوء الفلسفة المادية لا معنى لقولنا بوجود علاقة غائية بين الإنسان ونعم العالم؛ لأن العلاقة الغائية هي أن نقول: إن النعم الموجودة في العالم قد وجدت للإنسان ومن أجله، وهذا القول فرع على قبولنا بوجود نوع من الإحساس

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٦٤-١٦٥.

والشعور العام الحاكم على كل نواميس العالم، وهذا الشعور العام يوجد شيئاً لشيء من أجل شيء آخر، وإذا لم يوجد ذلك الشيء الآخر لأجل ذلك الشيء الآخر، لما وجد هذا الشيء ... لكن طبقاً للفلسفة المادية لا يوجد أي نوع من العلاقة الغائية بين الأشياء»[1].

كيف يكون الإنسان صاحب حق في قبال الله؟

لقد ذكرنا في الأبحاث السابقة أن الشهيد المطهري يذعن ويعترف بالحقوق التي لها اعتبار ذاتي وغير التابعة للوضع والقانون، ويعتقد أن هذه القاعدة تسري في مجال الشريعة أيضاً؛ يعني يعترف بوجود بعض الحقوق الواقعية للإنسان بغض النظر عن الأوامر والنواهي التي تصدر من الشارع، بحيث إن عبارات الشارع تدل أيضاً على تلك الحقوق والمصالح الواقعية. والسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف يمكن تصور أن الإنسان يكون صاحب حق في قبال الله؟ وهل يتلائم هذا الأمر مع عقائدنا التي ترتبط بالله والتوحيد في الربوبية؟ والجواب الذي يذكره علماء الكلام عن هذا السؤال هو: ليس للإنسان حق بالأصالة على الله؛ لكن يمكن استعمال كلمة الحق هنا بنوع من المسامحة والمجاز، وتوجد شواهد على ذلك أيضاً نقلت من كلام المعصومين عليهم السلام حول هذا الموضوع.

ويقول الشهيد المطهري أيضاً في كتاب «المواعظ والحِكم»[2]: إن الذات القدسية للباري تعالى، وهو الغني الكامل والمالك المطلق له حقوق على مخلوقاته

---

١ ـ عشرون مقالة، ص٦٧.

٢ ـ الاسم الفارسي للكتاب هو «حكمت ها واندرزها». (المترجم)

وان عباده مدينون لفضله ونعمه، وجميعهم ملزمون بإطاعة أمره دون أن يكون تعالى مديناً لأي موجود آخر. لهذا يقول الإمام عليّ عليه السلام: «ولو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه، لكان ذلك خالصاً لله سبحانه»[1].

إذ لا يوجد على الله أي مسؤولية أو دين، في حين يكون جميع وجود مخلوقاته مديناً لله، ومسؤول أمامه: ﴿**لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون**﴾[2]، وفي نفس الوقت الذي جعل الله تعالى إطاعته حقاً له على عباده، منح أيضاً بفضله ورحمته ثواباً لعباده، وقد اعترف وأقرَّ لهم بهذا الحق عليه؛ يعني برغم أنه لا يوجد للإنسان أي حق بمطالبة الله تعالى بالثواب مقابل إطاعته لله، لكن قد جعل الله هذا اللطف والفضل باسم «الحق» واعتبر نفسه مديناً للإنسان بإعطاء الأجر والثواب»[3].

لكن وبغض النظر عن مسألة الأجر والثواب على الطاعات وما نقلناه من كلامه حسب رأي المتكلمين، كيف يمكن تفسير وتبرير موضوع الحق الطبيعي للإنسان في قبال الله، وأنه يكون مقدماً على الشرع؟ ولتوضيح الموضوع أكثر، لا بد أن نعود مرة أُخرى إلى كلام الشهيد المطهري حول منشأ الحقوق الطبيعية.

إن الشهيد المطهري يرى نوعاً من العلاقة الغائية التكوينية بين ذي الحق ومورد الحق؛ يعني ان ما نراه في الطبيعة من كون الإنسان محتاجاً وعنده الاستعداد للوصول إلى كمال خاص، وقد جعل مدبر عالم الخلق بتدبيره ولطفه

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

٢ ـ سورة الأنبياء: ٢٣. وراجع الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص٣١٩ ـ ٣٢٣.

٣ ـ المواعظ والحكم، ص ١١٠ ـ ١١٧.

شيئاً معيناً كوسيلة مناسبة لوصوله إلى ذلك الكمال، يجعلنا ندرك استحقاقه، ولهذا السبب «يمكن القول أن ذي الحق مستحق، استحقاق من نوع القابل في مقابل المعطي. فإذا نقول: له حق؛ يعني عنده القابلية التامة، على خلاف ما إذا لم يكن له حق؛ يعني لا يكون عنده الاستعداد واللياقة الكافية لقبول رحمة الله وفيضه»[١].

والشهيد المطهري في كتابه القيّم «العدل الإلهي» يقول: في عالم العلاقات الاجتماعية للبشر، نعتبر الشخص الذي لا يتجاوز على حقوق الآخرين، ولا يؤيد التفرقة والتمييز بين الأفراد، ويكون مناصراً للمظلوم وعدواً للظالم، أنه إنسان يمتلك نوعاً من الكمال، ويستحق المدح والتمجيد، وأنه إنسان عادل. وفي المقابل نعتبر الشخص الذي يتجاوز على حقوق الآخرين، ويعمل على ترويج التفرقة والتمييز بين الأفراد، أنه إنسان ظالم ويستحق الذم؛ لكن كيف يكون الأمر بالنسبة لله تعالى؟ فهل العدالة في مورد الذات الإلهية هكذا أيضاً؟

إن معنى العدل والظلم يسري على الله تعالى بنفس المفهوم الأخلاقي الذي يستعمل في مجال الإنسان، فهل يمكن عملياً أن يصدق هذا الأمر على الله تعالى؟ من البديهي أن العلاقة بين الخالق والمخلوق، هي ان كل ما عند المخلوق يكون من الخالق؛ فليس لأي شخص حق وملك وأولوية مقابل الله تعالى، فالله هو مالك الملك المطلق، ولهذا السبب إذا قلنا أن العدالة هي احترام حق الغير، والظلم هو التجاوز على حق الغير، فهذا يعني أنه لا بد من وجود الحق لتطبيق كلا المعنيين. وعلى هذا الأساس، لا يمكن وصف أفعال الله تعالى بالعدل والظلم.

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣٩.

ويستمر الأُستاذ المطهري قائلاً: «إن معنى العدل الذي يصدق على ذات الله تعالى بنظر الحكماء الإلهيين هو أن الله تعالى في إفاضته للوجود والكمالات الوجودية، يأخذ بنظر الاعتبار قابليات الموجودات واستعدادهم لقبول الفيض وإمكانية الاستفاضة، ولكونه تعالى فيّاض على الإطلاق، فإنه يعطي الكمالات الوجودية لكل موجود حسب قابليته واستحقاقه الوجودي الذي يكون في مرتبته، ولا يمنع الفيض على الموجودات ولا يمسك عنها الوجود. وعدل الله هو عين فضل وجوده يصدر من قابليته على الفيض، لا أنه يعني أن موجوداً يكون له حق على الله تعالى، بحيث يكون إعطاء الحق من قبله تعالى بمعنى أداء الدين أو أن للإنسان الحق في مطالبة الله. فإذا حكمنا قطعياً بعدالة الله تعالى؛ فلأنه فيّاض على الإطلاق، ولا يصدر منه سوى ذلك، وليس بمعنى تعيين الواجب لله تعالى»[١].

وعلى هذا يمكن الاستنتاج[٢] أنه إذا افترضنا بالنظر إلى فطرة الإنسان، وفي أصل عالم الخلق أنه تواجهنا مجموعة من الاستعدادات والقابليات والعلاقات الغائية، مع بعض الأُمور التي توصلنا بشكل قطعي إلى هذه النتيجة: أنه يمتلك الكفاءة والاستحقاق الخاص، فإننا سنكتشف من ذلك وبالنظر إلى اعتقادنا بفضل الله تعالى وتدبيره وحكمته، أن الله تعالى سوف لن يتوانى عن الإجابة وإعطاء الحق والأجر المناسب لهذا الاستحقاق. وعن هذا الطريق، وقبل أن نتوصل إلى الموضوع من كلام الشارع بدليل حجية الظهور، فإن حجية الباطن «العقل»

---

١ ـ العدل الإلهي، ص٤٧ ـ ٥٠، و٦٣ ـ ٦٤.

٢ ـ إن هذه النتيجة قد توصل لها المؤلف من كلام الشهيد المطهري ولم يصرّح الشهيد بها.

وبمساعدة دراسة الطبيعة سترشدنا إلى هذا الموضوع. وبالطبع فإنه توجد بحوث حول المعايير والنقاط اللازمة في هذا الحكم القطعي العقلي وحدوده، يجب دراسة ومناقشة هذه البحوث في محلها المناسب.

الملازمة بين الحق والمسؤولية:

حسب الرؤية الإسلامية، وعلى خلاف وجهات النظر الغربية الحديثة، فإن الإنسان لا يكون مدعياً فقط، وله حق ودين على الطبيعة والآخرين. وإنسانية الإنسان لا تنحصر في كسب المنافع الشخصية فقط، والاستغلال والحرية من كل قيد وشرط. فبرغم أن الميل إلى تلك الأُمور هو جزء من طبيعة وجوده، إلاّ أنه يوجد عنصر محوري في شخصية الإنسان تميزه عن الجماد والحيوان، وهذا العنصر هو إحساس الالتزام بالحق والفضلية، فالشرف والكرامة الإنسانية تكون منشأ لنوع من الإحساس بالمسؤولية تجاه الله تعالى.

والشهيد المطهري بعد أن يشير إلى آية: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾[١]، يقول: «إن هذه الأمانة التي أبى الجميع عن تحملها وقبلها الإنسان فقط، إنما هي تكليف ومسؤولية. فكل موجود من الموجودات الأُخر أينما يصل وكل كمال يحصل عليه، إنما يكون ذلك بدون إرادته واختياره، فهو لا يستطيع أن يغير طريقه حسب رغبته وإرادته، والإنسان فقط هو الذي يكون قادراً في أي لحظة على تغيير مسير حركته باتجاه الهدف الذي يريد. والإنسان يصل إلى الكثير من كمالاته ومراحل

---

١ ـ سورة الأحزاب: ٧٢.

رقيه في ظل الواجب والوظيفة والقانون والمسؤولية. فأعظم افتخار للإنسان أن يتمكن من التعهد بحق أو يتولى وظيفة وعملاً معيناً.

إن الكثير من الأفراد يريدون باسم الحرية أن يتخلصوا من قيود الواجب والحقوق، وبالطبع يستطيع الإنسان أن يعيش حراً، ويجب أن يعيش كذلك، لكن بشرط أن يحفظ إنسانيته؛ يعني يستطيع أن يتحرر من كل شيء وقيد إلاّ من قيد الإنسانية. فالإنسان إذا أراد أن يكون حراً من قيد واجباته وحقوقه، فلا بد أن يتجرد من إنسانيته أولاً.

والإنسان بحكم استعداده ولياقته الفطرية، يكون عنده استحقاق عظيم للاستفادة من النعم التي جعلها الله في الطبيعة هذا من جهة، ومن جهة أُخرى تتعلق به مسؤولية عظيمة بالنسبة لجميع الموجودات من جماد ونبات وحيوان، فكيف بالمسؤولية العظيمة التي تتعلق به بالنسبة إلى الناس الآخرين من أمثاله؟»[1].

يقول القرآن الكريم: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه﴾[2]؛ يعني أنه خلقكم من الأرض ويريد منكم أن تعمروها، وعلى هذا فإن كونكم من هذه الأرض والتراب لا يكفي لأن يجعل حقكم يصل إلى درجة الفعلية، فالعمل وإعمار وإحياء الأرض مطلوب ولازم أيضاً. فإذا لم يصبح هذا الواجب أمراً عملياً، فإن ذلك الحق الذي هو بالقوة لا يصل إلى الفعل. وإن سائر الأحياء الأُخر تعيش بغريزتها، لكن الإنسان الذي يمتلك العقل والاختيار، وتكون دائرة عمله واسعة،

---

١ ـ المواعظ والحكم، ص١٠٥ ـ ١٠٧.

٢ ـ سورة هود: ٦١.

يجب عليه العمل حتى يستفيد من حقه الذي منحه الله تعالى له. فإن الحق يكون ثابتاً ومسلماً به في مرحلة الغريزة، كحق الطفل في ثدي أُمّه فلا واجب عليه في هذه المرحلة، أما إذا اجتاز الإنسان هذه المرحلة وأراد أن يستفيد من ثروات ومنابع الأرض، فلا بد أن يعمل حتى يستحق ذلك؛ ولهذا فكما يكون للإنسان حق على الأرض والطبيعة، فإن لهما حق أيضاً على الإنسان وهو إعمار وإحياء الأرض.

وقد قال الإمام علي عليه السلام في الأيام الأُولى من خلافته: «إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم»[1]. فلا تتصوروا أنكم ما دمتم تملكون هذا الحيوان، لكم الحق في أن تتصرفوا معه بأي شكل تريدون، ولستم مسؤولون عن إشباعه وإروائه وسلامته. لا، ليس الأمر كذلك وأنتم مخطئون.

ويقول عليه السلام حول تلازم الواجبات والحقوق: «لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه، ولا يجري عليه إلاّ جرى له»[2]، أي لا ينفصل الواجب عن الحق[3].

فالكثير من المناصب الاجتماعية التي تكون حسب الظاهر وبنظر عامة الناس نوعاً من الامتياز والحق للفرد، لكنها في الواقع ليست كذلك، بل هي واجب ومسؤولية تقع بعهدته. وإذا لاحظنا استغلال المناصب الاجتماعية، لاتضح حينئذٍ أننا لا نستطيع أن نطلق عليها اسم الحق، ويجب أن نطلق عليها اسم الواجب والوظيفة، وشروط الواجب تختلف عن شروط الحق. وقد كانت الخلافة والحكومة على الإمام عليّ عليه السلام واجباً ووظيفة، وليست حقاً. فكان يخرج في الجو الحار من

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٦٦.

٢ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

٣ ـ عشرون مقالة، ص٧٤ ـ ٧٧؛ المواعظ والحكم، ص١٠٦ ـ ١٠٨.

دار الإمارة ويجلس في الظل، لعل أحداً عنده حاجة يأتي ولا يتمكن من الوصول إليه في ذلك الجو الحار. إن هذا في الواقع أسمى من الواجب، إنه نوع من الرياضة.

وجوب اعتراف الحكومات وأئمة الدين بحقوق الناس:

من النقاط المهمة في عبارات الشهيد المطهري ﷺ، هي أن الاكتفاء بالحقوق الإنسانية وعدم الاهتمام والاعتراف بالمسؤوليات وبالعكس؛ يعني الاقتصار على موضوع الواجبات والوظائف، وعدم الاهتمام والاعتراف بالحقوق الإنسانية، يعتبر نوعاً من الافراط والتفريط، وكلا النظرتين خاطئة. والأفراد الذين يريدون تنظيم أُمور المجتمع على أساس أحد الفرضين، سيواجهون الصعوبات، ويصلون إلى طريق مسدود في هذا الموضوع؛ لوجود الإفراط في القول بمحورية الحقوق والرغبات الفردية، وعدم الاهتمام وترك المسؤوليات والعواطف الإنسانية في قبال الآخرين، وكذلك وجود التفريط في القول بمحورية الواجبات على الأفراد، وغض النظر عن حقوقهم وحاجاتهم، فكلا القولين خاطئ ويؤدي إلى المشاكل والصعوبات.

لقد أشرنا سابقاً إلى الموضوع الذي يرتبط في القسم الأول، وسنوضح هنا الموضوع الذي يرتبط بالقسم الثاني بلسان الأُستاذ الشهيد. فهو بعد أن يذكر أن علماء الإسلام بتوضيحهم واهتمامهم بالعدل كأحد أُصول الإسلام، قد وضعوا أُسس فلسفة الحقوق، وأن الاهتمام بحقوق الإنسان كأمر ذاتي وخارج عن القوانين الوضعية قد ظهر لأول مرة بواسطة المسلمين، وأن المسلمين هم أول من وضع أساس الحقوق الطبيعية والعقلية. ويشير بعد ذلك إلى عامل نفسي، فيقول:

«حسب رأيي أنه بغض النظر عن العلل التاريخية، توجد علة نفسية

وجغرافية أيضاً لأن يتخلى الشرق الإسلامي عن موضوع الحقوق العقلية التي وضع هو أُسسها. فأحد الفروق الأساسية بين روحية الإنسان الشرقي والغربي، تكمن في أن الشرق يميل إلى الأخلاق والغرب إلى الحقوق، الشرق مولع بالأخلاق والغرب مولع بالحقوق، والشرقي يرى ـ وبحكم طبيعته الشرقية ـ أن إنسانيته تتميز بالعطف، والعفو، وحب أبناء جنسه، وبشهامته، أما الغربي فيرى أن إنسانيته تكمن في أن يتعرف على حقوقه، ويدافع عنها، ولا يسمح لأحد أن يتجاوز عليها.

إن البشرية تحتاج إلى الأخلاق كما تحتاج إلى الحقوق أيضاً، والإنسانية قائمة ومرتبطة بكليهما، فأي من الحقوق والأخلاق لوحده لا يكون معياراً للإنسانية. والدين الإسلامي كان ولا يزال يمتلك هذا الامتياز العظيم بأنه اهتم بالحقوق والأخلاق معاً. فالإسلام كما يعتبر العفو وعلاقات الصداقة والولاء وعمل الخير من الأُمور الأخلاقية (المقدسة)، فكذلك يعتبر معرفة الحقوق والدفاع عنها من الأُمور (المقدسة) والإنسانية أيضاً»[١].

ويقول الشهيد المطهري أيضاً في كتاب «نظرة في نهج البلاغة»[٢]، حول وجوب اعتراف الحكومات بحقوق الناس:

«إن أحد الأُمور الذي يرتبط به رضا عامة الناس هو أن الحكومة بأي منظار تنظر إلى عامة الشعب وإلى نفسها؟ فهل تنظر للناس على أنهم عبيد مسخرون، وأنها المالك وصاحبة الاختيار، أم تنظر لهم على أنهم أصحاب حق، وهي ليست سوى وكيلهم وأمينهم وممثلهم؟

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

٢ ـ الاسم الفارسي للكتاب هو «سيري در نهج البلاغة». (المترجم)

ففي الحالة الأُولى، تكون كل خدمة تقدمها الحكومة للشعب من نوع الرعاية التي يقدمها مالك الحيوان لحيوانه، وفي الحالة الثانية، تكون الخدمة من نوع الخدمة التي يقدمها الأمين الصالح والوكيل لموكله. فاعتراف الحكومة بحقوق الناس الواقعية، وتجنب كل عمل يشعرهم بنفي حق حاكميتهم، يعتبر من الشروط الأساسية لجلب رضا واطمئنان الشعب»[(١)].

ثم بالنظر إلى التجربة التاريخية السلبية لأُسلوب حكومة الكنيسة، وما أدت إليه من نمو ورواج المادية، يقول الشهيد المطهري:

«عندما نبحث عن أسباب وجذور هذا الأمر، نرى أن أحدهما يرتبط بقصور مفاهيم الكنيسة من ناحية الحقوق السياسية. فقد جعل رهبان الكنيسة وكذلك بعض الفلاسفة الأوربيين نوعاً من العلاقة والارتباط الكاذب بين الاعتقاد بالله من جهة، وبين سلب الحقوق السياسية وتثبيت الحكومات الدكتاتورية من جهة أُخرى. وبالطبع فقد افترضوا نوعاً من الارتباط الإيجابي بين الديموقراطية وحكومة الشعب على نفسه، وبين عدم الاعتقاد بالله... .

وأن أحد الأسباب التي أدت إلى تراجع الدين بين الناس، هو أن أئمة الدين قد جعلوا تضاداً بين الدين وأي حاجة ورغبة طبيعية، وخاصة عندما تظهر وتنتشر تلك الحاجة بين الناس. ودقيقاً في المرحلة التي وصل فيها الاستبداد والضغط في أُوربا إلى أقصى حدوده، وأصبح الناس يتعطشون إلى فكرة أن الحكومة حق الشعب، قامت الكنيسة أو مؤيدوها بالاستناد إلى أفكار الكنيسة بعرض وترويج فكرة عدم وجود حق للناس في الحكومة، وإنما عليهم الواجب والوظيفة فقط.

---

١ ـ نظرة في نهج البلاغة، ص١١٨ ـ ١٢٠.

فكان ذلك كافياً لتهييج مشاعر الغضب عند المتعطشين للحرية والديموقراطية والحكومة ضد الكنيسة وضد الدين، بل وضد الله»[١].

ثم يستمر الشهيد المطهري بعد أن يشير إلى منطق الاستبداد الموجود في بعض نظريات المفكرين الغربيين، فيقول: «فقد افترضوا في هذه الفلسفة أن المسؤولية في قبال الله تعالى تؤدي إلى سلب المسؤولية في قبال الناس؛ واعتبروا أن كون الإنسان مكلفاً ومسؤولاً في قبال الله تعالى يكون كافياً لسلب أي حق عن الناس. والعدالة هي كل ما يقوم به الحكام والرؤساء... وأن ما لا يلاحظ في هذه النظريات الفلسفية هو اعتبار الاعتقاد والإيمان بالله أساس العدالة وحقوق الناس.

والحقيقة هي أن الإيمان بالله تعالى يعتبر الأساس لفكرة العدالة والحقوق الذاتية للناس، وبقبول أصل وجود الله فقط، يمكن قبول وجود الحقوق الذاتية والعدالة الواقعية كحقيقتين مستقلتين عن الفرضيات والقوانين هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإن الإيمان بالله تعالى يعتبر أفضل ضمانة لتنفيذها»[٢].

ثم يستشهد بالعبارات العظيمة لأمير المؤمنين عليه السلام حول هذا الموضوع، وننقل هنا قسماً منها:

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ إن هذا المقطع من كلام الأُستاذ المطهري يحتوي على نقطة مهمة ولطيفة؛ يعني ان قبول الدين والواجب في قبال الله تعالى لا يكون لوحده نافياً للحقوق الطبيعية والعدالة الاجتماعية، بل وبالنظر لقصور وضعف الآراء النظرية والعلمية لأنواع الفلسفة غير الإلهية في تبرير وتفسير الحق والعدالة، وفي إيجاد الأساس المنطقي للالتزام بهما، فإنه يمكن الدفاع عن الحق والعدالة على أساس المنطق الإلهي فقط.

«يقول عليه السلام في الخطبة ٢١٤: أما بعد فقد جعل الله لي عليكم حقاً بولاية أمركم، ولكم عليَّ من الحق مثل الذي لي عليكم ... ليس امرؤ وإن عظمت في الحق منزلته، وتقدمت في الدين فضيلته بفوق أن يُعان على ما حمّله الله من حقه، ولا امرؤ وإن صغّرته النفوس واقتحمته العيون بدون أن يعين على ذلك أو يُعان عليه. فلا تكلموني بما تكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يُتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل».

أولوية الحقوق الاجتماعية:

لقد اتضح من البحوث السابقة أن الشهيد المطهري في نفس الوقت الذي يذعن فيه بوجود الحقوق الطبيعية، فإنه يرى هذه الحقوق ضمن نظام له هدف وغاية ويحتوي على مجموعة من الحقائق والقيم والغايات. وتكتسب الحقوق الإنسانية أيضاً معناها وأهميتها ضمن تلك الحقائق ذات القيم. وفي الإيديولوجية الإسلامية تكون الحقوق الإنسانية ملتزمة في جوهرها بالحقيقة، وتهتم بالغايات وأنواع الكمال المكنونة في خلق العالم والإنسان، على خلاف النظريات التي تسعى إلى تحرير الحقوق من عنصر الفضيلة، وأن الفلسفة الوجودية تفقد معناها خارج مجال الحقيقة.

يقول الشهيد المطهري: «يجب أن نعرف الحق ونعرف الحقيقة أيضاً. ومعرفة الحقيقة هي أن نتصور نظام الوجود وتحولات عالم الوجود كما هو في الواقع، لا أن نملأ ذهننا وفكرنا بالأُمور الخيالية والأوهام البعيدة كثيراً عن الواقع، وأن نعرف

أنفسنا كما هي، ونعرف العالم كما هو، ونعرف الله بكل صفات الكمال والجمال والجلال، وأما معرفة الحق فهو أن نفرغ ذمتنا من الدين ونعرف الدين الذي علينا، ونعلم أننا مدينون لأقرب الأشياء حولنا؛ يعني أعضاء وجوارح بدننا، ونعمل على أداء حقوقها، وكذلك مدينون للأب والأُم والزوجة والابن والمعلم والجيران وأقوامنا وأبناء جنسنا وأبناء وطننا... فإذا عرفنا أنفسنا وربنا والعالم الذي نعيش فيه، وتعرفنا أيضاً على الحقوق التي بعهدتنا؛ لاستطعنا الادعاء برفعة وعزة أننا أهل حق وأهل حقيقة أيضاً»[1].

من هنا فإن الشهيد المطهري في توضيح كيف يمكن أن يكون الحق الفردي تحت ظروف معينة فداءً للحق الاجتماعي، يقول: «يمكن أن يقال ذلك؛ لأن أساس ومنشأ الحقوق هو اهتمام الطبيعة بالغاية، وأن الحياة الاجتماعية تعتبر من الغايات الكمالية للطبيعة، وكل ما يكون في جهة تحقيق كمال الطبيعة، يكون حقاً، برغم أنه يستلزم إبطال حق جزئي للفرد، كحق امتلاك النوع الأشرف وترك النوع الأخس. إن الحقوق ليست علة تامة، بل هي مقتضى لعلة أو أمر، والظلم هو إبطال حق، وأما إذا أبطلت الطبيعة بنفسها حقاً فإن ذلك لا يعتبر ظلماً»[2].

وعلى هذا، فإنه عندما يتحدث عن الحق الإلهي وحق المجتمع في توضيح المانع الحقوقي للانتحار، وذلك بسبب أنه: «لا يمكن لأي شخص الادعاء: إني أمتلك الاختيار على نفسي، وأُريد أن أعدم نفسي. فالمجتمع يقول له: نحن شركاء معك في تهيئة هذا البناء ... ولا يحق لك أن تعدم نفسك قبل أن تؤدي دين

---

١ ـ المواعظ والحكم، ص١٠٨.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣٥ ـ ١٣٦.

المجتمع ... وحتى لو افترضنا أن المجتمع قد تنازل عن حقه ووضع قانوناً يجيز الإعدام، فكذلك لا يحق له إعدام نفسه بسبب الحق الإلهي في نفس الفرد: يعني كل شخص كما يكون مالكاً لنفسه، فإنه بنفس المقدار يكون ملكاً لخالقه، ليس بمعنى أن خالقه يحصل على نفع منه، بل بمعنى أن له رأي في مخلوقه»[١]؛ يعني يهتم بمصلحته وكماله.

وقد بحث الشهيد المطهري موضوع الحياة الاجتماعية للبشر، وعلاقة الفرد والمجتمع في مواضع متعددة ، وله نظريات خاصة حول هذا الموضوع. ولكن المحور الأصلي لهذه المسألة الذي يتعلق بموضوع علم الاجتماع، يكون خارجاً عن مجال موضوع هذه المقالة، والذي نسعى لبحثه هنا هو الجانب الحقوقي للموضوع؛ والبحث هو حول علاقة الحقوق الفردية مع المصالح العامة للمجتمع. فبنظر الشهيد المطهري تكون للحقوق الإنسانية حدود وثغور وأحد هذه الحدود هو حق المجتمع.

وفي كتاب الإسلام ومقتضيات الزمان، يقول الشهيد المطهري: «بلا شك أن الإنسان موجود اجتماعي. ومعنى كون الإنسان موجوداً اجتماعياً، ليس مجرد أن يعيش الناس مع بعضهم البعض في مكان واحد، في مدينة أو قرية واحدة مثلاً وليس لمجرد أنهم يعيشون مجتمعين مع بعضهم، بل إن حياة أفراد البشر تكون على أساس مجموعة من العلاقات، وفي الواقع يحصل نوع من التركيب بين الأفراد»[٢].

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٨٩.

٢ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

ويضيف قائلاً: إن اجتماع الإنسان ليس مثل اجتماع عدد من الأشجار في حديقة واحدة، حيث يكون مصير كل واحد منها مستقلاً عن الأُخرى، كذلك ليس مثل اجتماع عنصرين غازيين في تركيب الماء، حيث يكون المركب الناتج ككل عنصراً جديداً. فالمجتمع البشري ليس مثل مجموعة الأشجار أو الأغنام التي تجمع في مكان واحد، حيث تكون الأصالة فيها مئة بالمئة للأفراد والأجزاء. وليس مثل المركب الطبيعي أو الكيميائي، حيث تكون الأصاله مئة بالمئة للكل. أما أفراد الإنسان فإنهم تابعون للكل، ولهم نوع من الاستقلال أيضاً عن الكل. ولهذا السبب فإن هذا الجزء يستطيع تغيير كله، والإنسان كما يقع تحت تأثير محيطه ويأخذ لون وطبيعة ذلك المحيط، فإنه يتمتع بنوع من الحرية والاختيار والاستقلال عن المحيط، وحتى أن له القدرة على تغييره»[(١)].

وبعد أن يرد الشهيد المطهري رأي الأفراد الذين يعتبرون أن التشكيلة الاجتماعية، هي كالشركة التي تتكون من اجتماع أسهم الأفراد في ظل عقد عمل، يقول: «لمّا كان للمجتمع وجود؛ لأن للتركيب وجود، ولمّا كان للمجتمع اتحاد ووحدة، فله عمر، وله حياة وموت بل لا يمكن أن لا يكون له ذلك، فلهذا سيكون للمجتمع حقوق أيضاً. إذن، فقول الذين يدّعون أصالة الأُمور الفردية، ويرون أن المجتمع من الأُمور الاعتبارية، هو قول خاطئ»[(٢)].

وكذلك يعتقد الشهيد المطهري بخطأ الفرضية التي تقول بأصالة المجتمع

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص٢٣١؛ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٢٧.

فقط، وأن الفرد يفنى ويضمحل في المجتمع؛ فهو يعتقد بأصالة الفرد وأصالة المجتمع أيضاً، فبنظر الإسلام أنه يوجد حق للاثنين[١].

وفي الإجابة عن السؤال الذي مفاده: كيف يمكن تحديد الحقوق الفردية برغم رضاه من أجل المجتمع؟ يعتقد الشهيد المطهري: أن النظريات التي تعتقد بأصالة الفرد تستند إلى أساس غير صحيح؛ لأنه لا يمكن القول إن اشتراك الأفراد في المجتمع هو نوع من القبول الضمني لعقد يتضمن هذه الأُمور. أما على الأساس الذي يعتقد به في الحقوق الفطرية، فإنه في نفس الوقت الذي نعتقد فيه بوجود حق طبيعي للفرد، فإننا نعترف بوجود هوية حقوقية للمجتمع أيضاً. فاشتراك الفرد في المجتمع وارتباط مصيره بالغايات الاجتماعية يكون بأمر الطبيعة، وأصل تقدم الحقوق الاجتماعية على الحقوق الفردية ناشئ أيضاً من نفس هذا الأمر الطبيعي والحقيقة الكامنة فيه»[٢].

وبالطبع من الواضح أنه في الحالات التي يؤدي فيها تقدم المصالح العامة على المنافع الخاصة إلى حدوث خسائر في مصالح الأفراد، لا بد من تعويض هذه الخسائر، فمثلاً إذا قامت البلدية بإحداث الطرق وإصلاح الشوارع وتوسعتها، لا بد أن تسعى قدر الإمكان إلى عدم سلب ملكية الأرض من الأفراد، ويجب أن تدفع للأفراد القيمة المناسبة مقابل الأملاك التي تعرضت للأضرار[٣].

«من المسلم به أن الإسلام برغم كونه ديناً اجتماعياً ويعتقد بشخصية

---

١ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص٣٢٤ ـ ٣٢٥.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣٢.

٣ ـ المصدر السابق، ص٢٣٥.

المجتمع، فإنه يعتقد أيضاً بالحياة والممات، والسعادة والشقاء، والمصلحة والمفسدة، وكذلك يعتقد بتقدم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، وقد قام بالغاء التمييز الطبقي بين الأفراد. ومع كل ذلك فإن النظام الاجتماعي الإسلامي في نفس الوقت لم يتجاوز الحقوق والمصالح الواقعية للأفراد، ولا يعتبر الفرد من الناحية الشخصية شخصاً غير مهماً في قبال المجتمع، ولا يقول مثل بعض المفكرين في العالم: إن الفرد لا أهمية له، وما هو المهم هو المجتمع فقط... فالإسلام يعترف بالحقوق الخاصة، والملكية الخاصة، ويعترف بأصالة الفرد واستقلاله؛ ولا يرى العدالة بمعنى نفي الفرد بشكل كامل في المجتمع»[(١)].

لا يكفي عدم التجاوز على الحقوق:

حسب رأي الشهيد المطهري فأن مسألة حقوق الإنسان لا تنحصر بعدم التجاوز على الحقوق فقط. فلا يكفي منع الأفراد من نقض حقوق الآخرين أو تعويض الظلم والتجاوز الحاصل عليهم. بل، من اللازم أن تكون ظروف المجتمع بشكل يُمكّن الأفراد من التعرف على حقوقهم الفردية والاجتماعية، ويستطيعون استيفاءها بالشكل المناسب. وأن محيط المجتمع يجب أن يكون بشكل مشابه لعملية الاستثمار والاستفادة من الطبيعة، حيث لا بد فيها من الاستفادة من الوسائل والأدوات التي منحت للبشر لاستيفاء حقوقه، وإن لم يفعل ذلك فيعتبر نوعاً من الكفر بنعم الله.

فالحق يؤخذ، والإسلام يحب ويستحسن الشخص الذي يقول الحق ويطلبه.

---

١ ـ عشرون مقالة، ص١٣٥.

فلا بد أن يكون محيط المجتمع حياً في هذا المجال؛ لأن المحيط الساكت المطيع يساعد على نمو وانتشار الظلم والظلمة. فالشعوب المتحررة هي التي تعطي لأفرادها حق التدخل في الأُمور الاجتماعية، وتشجعهم على العمل الصالح، وتمنعهم من العمل السيئ[١].

يقول الإمام عليّ عليه السلام في رسالته إلى مالك الأشتر: «إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في غير موطن: لن تقدس أُمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متتعتع»[٢].

وبعبارة أُخرى، فإن الشهيد المطهري في مورد الحقوق السياسية ـ الاجتماعية، علاوة على الجوانب السلبية؛ أي منع الأفراد من التجاوز على حقوق الآخرين، فإنه ينظر إلى الجانب الإيجابي منها؛ يعني وجوب إحياء الحقوق وايجاد الظروف المناسبة لاستيفاء الحقوق بالشكل المناسب، ويؤكد في هذا المجال على وجوب التعاون الاجتماعي[٣].

الأصالة للإنسان أم لله ؟

لقد ذكرنا في البحوث السابقة أن الحق والواجب بنظر الشهيد المطهري يكونان متلازمين مع بعضهما البعض؛ وأن منشأ الحقوق الطبيعية يكون في ذاته متلازماً مع الحقيقة والفضيلة أيضاً. فالنظريات التي تستند إلى الحقوق فقط

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٢ ـ نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

٣ ـ الإنسان الكامل، ص٢٩ و١٥٦.

وتهمل مسؤوليات الإنسان، وكذلك النظريات التي تستند إلى الواجبات فقط ولا تهتم بحقوق الناس، تكون كلاهما خاطئة.

وفي الغرب ارتكب رهبان الكنسية في فترة حكومتهم الاشتباه الثاني، كما ارتكبت النهضة التي حدثت ضد الكنيسة في عصر التمدن الاشتباه الأول. واليوم أيضاً نلاحظ ظهور نظريات في الغرب تحت لواء «الأنَسيَّة»[1] تسعى لوضع الإنسان ورغباته محوراً للحقوق، بحيث تفترض أنها خالية بشكل كامل من جميع المعايير الإلهية والأُمور التي تضفي عليها صبغة القيم ووجود الغاية فيها. وتعتبر التوقعات، والادعاءات والمصالح والمطالب والرغبات الشخصية البعيدة عن القيم السابقة هي منشأ الحقوق. وفي مقام تعيين الحقوق يتم الاهتمام بالقيم المادية والنفسية المحسوسة فقط، ولا تهتم بالقيم المتعالية في وجود الإنسان.

والأمر الوحيد الذي تقبله هذه النظريات كحد وقيد للحقوق، هو عدم تجاوزها على حريات الآخرين، وهذا ناشئ أيضاً من ضرورة الحياة الاجتماعية، والتزاحم والتداخل اللاإرادي الذي يحدث مع الفعاليات الفردية. والأفراد الذين يهتمون بمصالحهم الفردية فقط، تقتضي مصالحهم أيضاً الخضوع إلى هذه الحدود للمحافظة على الحياة الاجتماعية اللازمة لحياتهم.

وينتقد الشهيد المطهري هذا النوع من الاهتمام بمحورية الإنسان من عدة جهات، فهي لم تتمكن من تفسير الحقوق، ولم تعرف الإنسان بشكل، ولم توفق في نشر الإنسانية والحقوق الإنسانية.

---

١ ـ الأنَسيَّة (humanism): فلسفة تؤكد على أصالة وقيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات عن طريق العقل، وكثيراً ما ترفض الإيمان بأية قوة خارقة للطبيعة.(المترجم)

ويقول الشهيد المطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتناقض الموجود فيه مع النظريات الفلسفية الحاكمة في الغرب حول الإنسان:

«إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أصبح محل احترام وتقدير كل إنسان صاحب وجدان وضمير حي؛ لأن هذا الإعلان قد نُظِّم على أساس احترام الإنسانية والحرية والمساواة، ولأجل إحياء حقوق الإنسان ... فبنظر هذا الإعلان أن الإنسان ـ ولامتلاكه نوع من الكرامة والعزة الخاصة ـ يتمتع بمجموعة من الحقوق والحريات التي تفتقر لها سائر الموجودات الأُخر؛ لأنها فاقدة لتلك الحيثية والعزة والكرامة الذاتية. وقوة هذا الإعلان تكمن في هذه النقطة ... لكن يجب أن نسأل: ما هي تلك الحيثية الإنسانية الذاتية التي أصبحت منشأ لظهور مجموعة من الحقوق للإنسان، وجعلته يتميز عن الحصان والبقرة والخروف والطير؟ وهنا يبرز تناقض واضح بين أساس الاعلان العالمي لحقوق الإنسان من جهة، وتقييم الإنسان في فلسفة الغرب من جهة أُخرى. ففي فلسفة الغرب فقد الإنسان قيمته واعتباره منذ سنوات طويلة ... وقد سقط الإنسان في الرؤية الغربية إلى درجة الآلة، فقد تم إنكار روحه وأصالته، واعتبروا الاعتقاد بالعلة الغائية ووجود الهدف في الطبيعة من العقائد الرجعية، فلا يمكن التحدث في الغرب عن كون الإنسان أشرف المخلوقات ...

إن الصراع من أجل البقاء هو الأصل الأساسي الحاكم على وجود الموجودات ومنها الإنسان؛ ويسعى الإنسان دائماً لإنقاذ نفسه من هذا الصراع، وان العدالة والخير والتعاون وسائر المفاهيم الأخلاقية والإنسانية تكون ناشئة جميعاً من أصل الصراع من أجل البقاء، وقد وضع الإنسان هذه المفاهيم لأجل المحافظة على

مكانته. ولا أدري ما إذا كان المفروض أن ننكر وجود الهدف من الخلق، ويجب أن نعتقد أن الطبيعة تقوم بأفعالها بشكل أعمى وبلا هدف، وإذا كنا نعتقد أن الصراع من أجل البقاء هو القانون الوحيد الضامن لحياة الموجودات، وأن انتخاب الأصلح والتغيرات الحاصلة في العالم حدثت بالصدفة، وأن بقاء ووجود الإنسان حدث نتيجة للتغييرات الحاصلة صدفة وبلا هدف، وبسلسلة من الجنايات التي ارتكبها أجداده لعدة ملايين من السنين ـ والتي كانت مباحة ـ ضد الأنواع الأُخرى من الموجودات حتى احتفظ بهذا الشكل إلى هذا اليوم، وإذا كان المفروض أن نعتقد أن الإنسان نفسه يكون نوعاً من الآلات التي يصنعها بنفسه الآن، وإذا كان الاعتقاد بروحه وأصالته وبقائه يمثل نوعاً من الأنانية والمبالغة وتعظيم نفسه، وإذا كان المفروض أن تكون الأُمور الاقتصادية أو الجنسية أو حب التفوق هو الهدف والمحرك الأصلي للبشر في جميع أعمالهم، وإذا كان المفروض أن يكون الحسن والقبح من المفاهيم النسبية، وأن يكون الإلهام الفطري والوجداني من الأُمور الخرافية، وإذا كان الإنسان عبداً لشهواته ورغباته النفسية ولا يستسلم ولا يخضع إلاّ بالقوة، وإذا ... وإذا ....، فكيف يمكننا أن نتحدث عن حيثية وشرف وكرامة الإنسان، وعن حقوقه التي لا يمكن سلبها وشخصيته المحترمة ونعتبرها أساساً وأصلاً لجميع نشاطاته وأعماله؟! فكان من اللازم للغرب أولاً أن يجددوا النظر في التفسير الذي طرحوه عن الإنسان، وحينئذٍ يصدرون ذلك الإعلان ذائع الصيت في مجال الحقوق المقدسة والفطرية للإنسان»[1].

ويستمر الشهيد المطهري في كلامه، وينبه إلى أنه برغم من أن جميع

---

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٦٩ ـ ١٧٥.

الفلاسفة الغربيين لم يفسروا الإنسان بهذا الشكل، حتى إن بعضهم كان متأثراً بالنظريات الفلسفية الشرقية، لكن هذا النوع من التفكير قد ظهر عند الأغلبية من الغربيين. ثم يذكر الشهيد المطهري أن المسألة المهمة في المجتمع البشري المعاصر هي أنه قد نسي نفسه، ونسي ربه أيضاً، وبدلاً من أن يهتم بوجدانه وضميره، فقد اهتم بشكل كامل بحياته المادية والحسية. فما دام هذا الفكر هو الحاكم على هذا الإعلان ولا يستند إلى الاعتقاد والإيمان بالدين، فلن يكون لمثل هذه الإعلانات أساس قوي تستند إليه «ألم يكن الفرنسيون أول من نشر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ لكن أين ذهب هذا الإعلان في الحرب العالمية الأُولى؟! وأين ذهب في ما حدث في الجزائر؟! ألم يكن هناك حقوق للإنسان؟! ألم يكن هناك شعب لا يريد شيئاً سوى حقوقه؟! لم يكن هناك مطلب غير هذا الأمر!! لكن انظروا ماذا حدث؟ وما هي الجرائم التي ارتكبت؟ فهل رحموا المرأة؟ وهل رحموا الطفل؟ وهل رحموا المناطق الأثرية؟ وهل رحموا المكتبات؟ وهل رحموا المراكز الثقافية؟ وهل رحموا أماكن العبادة؟ .. لماذا؟ لأنه لم يكن لهذا الإعلان أساس قوي يستند إليه»[(١)].

وينتقد الشهيد المطهري بشدة النظرية الوجودية الإلحادية التي تفسر حرية الإنسان بمعنى عدم المسؤولية في قبال الله تعالى، «لقد ادعى البعض أن الذات الواقعية للإنسان، هي عدم الاهتمام بذاته، والحرية من كل قيد ... يقول سارتر: لأني إنسان حر إذن لا يجب أن يوجد إله؛ لأن وجود الإله، لن يسمح للإنسان أن يكون حراً، لماذا؟ ... لأنه إذا يوجد إله فهذا يعني أن له ذهن، وقد صوّر شكلي

---

١ ـ فلسفة الأخلاق، ص٢٨٦ و٢٨٧.

في ذهنه سابقاً، وإذا تم تصوير شكلي في ذهن الله، لما استطعت أن أكون حراً، بل لا بد أكون مجبراً، كما كنت في ذهن الله»[١].

ثم يجيب قائلاً: أولاً، لا معنى للحرية عند الأفراد الذين يتصورون الإنسان بتركيبه الطبيعي والمادي، ويعتقدون أن إرادته مغلوبة لجبر الطبيعة؛ وثانياً، إن تصور وجود الذهن لله يحكي عن عدم الاطلاع الكامل في اعتقاد المتدينين حول الله؛ وثالثاً، أما فيما يتعلق بكون القضاء والقدر والعلم الإلهي لا يتنافى مع حرية الإنسان، فهذا يبحث في محله المناسب. ثم يضيف: إن ما طرحوه بعنوان أصالة الوجود كان بشكل آخر وليس بهذا العنوان، فقد جاء في عبارات علمائنا ـ وبالطبع له أساس في القرآن ـ أن الإنسان ليس مثل الأشياء الطبيعية، فهو ينتخب وجوده بنفسه ويصنعه؛ ولهذا السبب فإن كل ما يكتسبه من ملكات في الدنيا ستحشر معه يوم القيامة بأشكال وصور مختلفة.

ويعتقد الأُستاذ المطهري أن محورية الإنسان والدفاع عن الإنسانية تكون أمراً منطقياً ومقبولاً فقط في حالة الاعتقاد بالله: «هل يمكن إيجاد تلك المعنوية التي أصبحت اليوم مورد قبول أغلب المدارس الفلسفية، ويعبرون عنها باسم «الأنسية»، بدون وجود ذلك العمق الفكري الذي تقترحه الأديان المختلفة؟ وهل من الممكن أن يصبح الإنسان موجوداً معنوياً أو بتعبير البعض يهتم بمحورية الإنسان بدون أن يكون قادراً على أن يقدم تفسيراً معنوياً لنفسه وللعالم؟ وهل يمكن تحقق المعنوية بدون الإيمان بالله، وبدون الإيمان بالمبدأ والمعاد، وبدون الإيمان بالأُمور المعنوية للإنسان وأن يوجد في ذاته شعاع غير مادي يسيطر عليه

١ ـ المصدر السابق، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

ويؤثر في نفسه؟ والجواب عن جميع هذا الأسئلة يكون منفياً»[١].

فالأفراد الذي يطلقون شعار الإنسانية والحرص على الإنسان على أساس المادية وانكار الدين، لا يمتلكون منطقاً صحيحاً؛ لأن من المسلم به أن الحرص على الإنسان لا يعني حب هذا الحيوان بهذا الشكل، حتى لو كان مجرماً وأفنى جميع وجوده ضد مسير الإنسانية. وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق عندئذٍ بين الإنسان والحيوان والنبات. وبالطبع لا تكون نتيجة المنطق المادي سوى إنزال الإنسان إلى درجة الحيوانية. فإذا نضع للإنسان والإنسانية حساباً مستقلاً، فلا يكون مقبولاً إلاّ إذا فهمنا من الإنسانية معنىً قيّماً محترماً، وأن نحب الإنسان عندما يتحرك ويسير على طريق الإنسانية. ولهذا السبب فإننا أحياناً ومن أجل الإنسانية نواجه الإنسان الذي يسعى ضد مسير الإنسانية، فلا يكون العثور والحصول على القيم التي تعطي معنىً واحتراماً للإنسانية والأخلاق، أملاً يسيراً بدون الاهتمام بمجموعة من الأُمور المعنوية، يعني الله تعالى[٢].

وفي الإجابة، فإن على الأفراد الذين يتكلمون من جهة عن خدمة الخلق والاهتمام بأُمور العالم، ومن جهة أُخرى يتكلمون عن نفي وجود الله، يقول الشهيد المطهري: «إذا لم يتحرك الإنسان في عمله نحو الله، فلا فائدة في إنسانيته. فالإنسانية مورد اهتمام الله، ومن موارد اهتمام الله كل ما ينفع الإنسان ... فإذا نقول إن الإنسان يريد أن يهتم بأُمور الإنسان بدون أن يتحرك نحو الله، فلن يكون قادراً على المساعدة في إنقاذ الناس، حاله كحال النظريات المادية الحديثة حول

---

١ ـ حول الثورة الإسلامية، ص١٣٦-١٣٧.

٢ ـ التعليم والتربية في الإسلام، ص٢٥٤-٢٥٦؛ وفلسفة الأخلاق، ص٢٧٩.

الإنسان، ولن يكون هذا الكلام سوى كذب محض. فالذين استطاعوا انقاذ الناس هم أُولئك الذين وجدوا طريق نجاتهم أولاً، فماذا يعني انقاذ الناس؟ ومن اين ينقذهم؟ هو إنقاذهم من أسر الطبيعة، وإنقاذهم من أسر الناس الآخرين والذي يعني حرية الإنسان ... إن الإنسان ما دام لا يتمكن من إنقاذ نفسه، فلن يتمكن أبداً من النجاة من أسر الطبيعة وكذلك لن يتخلص أيضاً من أسر الناس الآخرين. وحسب الرؤية الإسلامية فإن الإنسان هو ذلك الشخص الذي يهتم بالله والأُمور الإلهية، ولأنه يهتم بأمر الله، فإنه يهتم بأمر الناس أيضاً»[(١)].

فحسب الرؤية الإسلامية تكون هوية الإنسان الحقيقية مظهراً من الحقيقة الأُلوهية، وأن شهود الأنا الحقيقية لا تنفصل عن الشهود الإلهية، وأن محورية الإنسان بالمعنى الواقعي للكلمة تكوّن مع محورية الله وجهان لعملة واحدة: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[(٢)].

٢ـ العدالة:

لبحث مكانة العدالة في الفلسفة السياسية يكفي أن نرى أن العدالة قد ولجت مجال الفكر الإنساني جنباً إلى جنب مع الفكر السياسي، كما نلاحظ ذلك من النماذج الكثيرة الموجودة في الآثار المكتوبة الباقية من الصور التاريخية القديمة.

---

١ ـ الإنسان الكامل، ص٥٢ ـ ٥٤.

٢ ـ أخرجه العلامة المجلسي في بحار الأنوار ج٢، ص٣٢، ح٢٢ عن النبي ﷺ؛ لكن القندوزي الحنفي أخرجه في ينابيع المودة ج٢، ص٤١٣ نقلاً عن الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي، من كلام الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام. (المصحّح)

وفي العصور الحديثة أيضاً برغم التغييرات الكبيرة التي حدثت في التطور التاريخي للفكر البشري، إلاّ أن العدالة ما زالت أحد المحاور الرئيسة التي تلعب دوراً أساسياً في الفكر السياسي.

وكمثال على ذلك فإن أفلاطون، أحد الفلاسفة المشهورين في العهد القديم، كان يعتبر أن العدالة بمثابة الجوهر الثمين للفضائل، والأساس المهم لانسجام الأركان الثلاثة للمدينة الفاضلة التي تؤدي إلى وحدة واعتدال هذه الأركان، ويعتبرها كالنغمات الموسيقية الأساسية التي تنظم لعزف مقطوعة واحدة، وبمثابة الركن الأساسي لسلامة الفكر في المجتمع[١]، فإن «جان راولز» وهو من أبرز الفلاسفة السياسيين في العهد الجديد، يقول حول العدالة أيضاً:

«إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما تكون الحقيقة كذلك بالنسبة للأنظمة الفكرية. وأي نظرية مهما كانت جميلة ومنسجمة، لكنها إذا كانت مخالفة للحقيقة، لا بد من نبذها أو إصلاحها، وكذلك بالنسبة للقوانين والمؤسسات أيضاً مهما كانت فعالة ومرتبة بشكل جيد، لكنها إذا كانت غير عادلة، فلا بد من إلغائها أو إصلاحها»[٢].

والعدالة من المسائل التي تم إحياؤها والاهتمام بها قبل الإسلام. وليس الأمر مجرد أن الإسلام قد أضاف تعليمات جديدة في هذا المجال أو أوصى بالعدالة أو أنه اكتفى بتطبيقها، بل إن الإسلام قد رفع من قيمتها وعمل على تغيير فكر الناس حولها[٣].

---

١ ـ راجع كتاب الجمهورية، الكتاب الرابع، ص ٢٢٧ فما بعد

٢ ـ John Rawls, Atheory of justice, P.٨

٣ ـ نظرة في نهج البلاغة، ص١٠٨ فما بعد.

فبنظر الإسلام أن الإيمان والاعتقاد بالله والمعاد ليس كافياً لأن يصبح الناس قلباً واحداً وكأعضاء الجسد الواحد، فهذه الأُمور هي مقتضى الاتحاد، لكن توجد موانع أيضاً لا بد من إزالتها. فعند انتشار الظلم، والتجاوز على حقوق الآخرين، والإسراف، والرشوة وأمثالها، فلا تكفي الأساليب الأخلاقية والنصيحة حينئذٍ، بل يجب مواجهة أنواع الظلم والتفرقة والحرمان واحترام المساواة في الحقوق[١]. ولا يجب أن نتصور أن الإسلام استطاع أن يوحد الناس لأنه أقام عقيدة واحدة، بل إن الله تعالى إذا قال: ﴿**تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً**﴾ واقترح التوحيد، فإنه قال مباشرة بعدها أيضاً: ﴿**ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله**﴾[٢] فاقترح المساواة أيضاً[٣].

وإذا كانت العدالة أمراً أخلاقياً صرفاً، كعدالة إمام الجماعة أو شاهد الطلاق، لما أدت إلى استشهاد شخص مثل عليّ عليه السلام. فعليّ عليه السلام لم يكن عادلاً فقط، بل طالباً للعدالة أيضاً، العدالة التي أدت إلى قتله، وقد طرحت بعنوان الفلسفة الاجتماعية للإسلام والتي كان يصر على تطبيقها[٤].

فالإسلام يريد أن يبقى المجتمع الإسلامي حياً، والمجتمع لا يبقى ولا يدوم ما لم يكن قائماً على محور العدالة، وتكون حقوق الناس محفوظة فيه. وقد قال

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ١٤٨.

٢ ـ سورة آل عمران: ٦٤.

٣ ـ عشرون مقالة، ص١٠٨.

٤ ـ المصدر السابق، ص١١ ـ ١٢.

رسول الله ﷺ: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[(١)]. وقد أُشير في آيات عديدة من القرآن الكريم أن هلاك أقوام كثيرين كان بسبب ظلمهم: ﴿وما كان ربّك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾[(٢)]. وقد قال أغلب المفسرين أن المقصود من الظلم هو الشرك: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾[(٣)]، يعني أن الله تعالى لا يُهلك الناس بسبب الشرك والكفر إذا كانوا من ناحية العلاقات الاجتماعية والحقوق الاجتماعية عادلين[(٤)].

دور العدالة الاجتماعية في انتشار الأمور المعنوية:

في الظروف التي تكون فيها حقوق الناس محفوظة، ويكون المجتمع متعادلاً ومتساوياً، وخالياً من التفرقة والحرمان والإحساس بالغبن بين الناس، فإنها تؤدي إلى انتشار العقائد الصحيحة الفاضلة وصفاء القلب، ويقلل من وقوع المعاصي والرذائل الأخلاقية والعقائد الفاسدة. وللعدالة الاجتماعية تأثير في فكر وعقيدة الناس، وفي أخلاقهم وملكاتهم النفسية، وفي أعمالهم أيضاً.

وكمثال على ذلك، فإن الاعتقاد بالحظ وأن الفرد لا يؤمن بآثار عمله ـ والتي نشاهد سماتها واضحة في آثارنا الأدبية أيضاً ـ ليس له أي سبب وعلة سوى

---

١ ـ شرح أُصول الكافي للمازندراني ج٩، ص٣٠٠؛ أمالي الشيخ المفيد، ص٣١٠؛ وأخرجه الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي ج٢، ص٤٧٧ ونسبه إلى القيل. (المصحّح)

٢ ـ سورة هود: ١١٧.

٣ ـ سورة لقمان: ١٣.

٤ ـ عشرون مقالة، ص٩٣ ـ ٩٤.

انتشار الظلم وفقدان العدالة في المجتمع.

فعندما يلاحظ الناس أن أفراداً قد قضوا عمرهم بالسعي والعمل، لكنهم يعيشون في ظروف من الحرمان والعوز، وفي المقابل يعيش العاطلون في رفاه بلا حق، ويكون الساذج محترماً، والعاقل حقيراً، يعني عندما لا يوجد تناسب بين الفن والكفاءة مع الحق والحظ، فإن هذه التناقضات تتحول تدريجياً لتأخذ لها نوع فلسفة، وإلاّ فإنه لا يوجد في القرآن وكلام المعصومين مكان للحظ والنصيب. كما أن العقل والعلم والفلسفة كانت جميعاً تذكر الحظ دائماً وتُعرّفه كأحد الأُمور الوهمية.

وهكذا نرى في الآثار الأدبية والمنطقية شكوى من الزمان، واعتقاد بعداء الدهر مع الأخيار. وهذا الزمان الذي يُشتكى منه، ليس التغيير الحاصل في الأرض والزمن، بل يمثل الظروف الاجتماعية للمتحدث، وانعكاس لحالاته الروحية والنفسية، وهو لغة عصره. فالشخص الذي لا يرى حوله سوى الظلم والغدر، ولا يتمكن من تحديد العلة الأساسية أو يحددها، لكنه لا يستطيع أن يبوح بها، فإنه بذلك يُفرغ همومه ومشاكله على الزمان والدهر الغدّار، ويظهر التشاؤم من عالم الخلق والطبيعة.

وكذلك يكون تأثير الظلم وفقدان العدالة الاجتماعية واضحاً في انتشار الفساد الأخلاقي والاضطراب الروحي أيضاً. فالإحساس بالغبن، يؤدي إلى ظهور الحسد والضغينة والعداوة، والكثير من المشاكل والظلم، لكن مع ذلك يوجد أفراد استثنائيون أيضاً يتمتعون بايمان قوي وروح عالية، لكن الكلام في عامة الناس. فالتفرقة قد أثرت على نفسية عدد من الأفراد المحرومين، مما جعلتهم يحملون الضغينة وروح الانتقام، وتؤثر على نفسية عدد آخر من الأفراد الذين أصبحوا

أعزة بلا استحقاق، فيتحولوا إلى أفراد متملقين سريعي التأثر، وعاطلين عن العمل ومنحرفين وأهل اسراف وتبذير.

ويوجد دعاء معروف عن رسول الله ﷺ يبدأ بهذه العبارة: «اللهم أقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معصيتك»[١]، ويقول أيضاً: «واجعل ثارنا على من ظلمنا». إلهي ولا تجعل العقد النفسية والثارات تتغلغل في أعماق روحنا نتيجة الظلم وعدم العدالة والضعف، بحيث تصبح روحنا تحمل الحقد والضغينة والظلم وإيذاء الناس، وتتلذذ بالظلم والعدوان.

فإذا كان تركيب المجتمع، والقوانين والحقوق الاجتماعية غير متوازنة ولا متعادلة، فلن تبقى الأخلاق الفردية متوازنة أيضاً، سواء عند عامة الناس المحرومين والمتضررين من ذلك الطبقة الخاصة التي تتمتع بمزايا أكبر. يقول الإمام عليّ عليه السلام في رسالته المعروفة إلى مالك الأشتر حول هذه الطبقة الخاصة:

«وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء، وأقل معونة في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقل شكراً عند العطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصة، وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأُمّة، فليكن صغوك لهم وميلك معهم»[٢].

وكذلك يقول الرسول الأكرم ﷺ حول هذا الموضوع: «استووا تَستو قلوبكم»، يعني إذا حدثت فاصلة واختلاف بينكم في العمل والمواهب الإلهية،

---

١ ـ غوالي اللآلي ج، ص ١٥٩.

٢ ـ نهج البلاغة، الرسالة ٥١.

فحتماً ستحدث فاصلة بين قلوبكم أيضاً، ولا تتمكنوا من المحافظة على وحدة صفكم.

ولما كان كل شخص يعمل بما يطابق فكره وعقيدته، وكذلك حالاته الروحية والنفسية، لهذا فعندما يؤثر فقدان العدالة على عقائد وأخلاق الناس، فإنه حتماً سيؤثر على سلوكهم وعملهم أيضاً. وبغض النظر عن ذلك فإن الفقر والعوز يعتبر أحد أسباب ارتكاب الذنب، ويصبح الأمر أسواء من ذلك أيضاً إذا تزامن مع الإحساس بالغبن والحسرة على رفاه عدد آخر من الأفراد. فلمجرد أنه لا يستطيع رؤية رفاه وسعادة الآخرين، يصبح ذلك سبباً للسرقة، والاختلاس، والخيانة في حفظ الأموال العامة وغيرها من الذنوب الأُخر.

يقول الإمام عليّ عليه السلام لولده محمد بن الحنفية: «يا بني، إني أخاف عليك الفقر فاستعذ بالله منه، فإن الفقر منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت»[1]. ولعل القصد من الفقرة الأخيرة أن الفقر يكون سبباً لأن تعتقد أن الناس مسؤولون عن شقائك فتعاديهم.

العدالة هدف الأنبياء:

إن الله تعالى قد بعث الأنبياء إلى البشر، لتحقيق هدفين أساسيين:

أحدهما: إقامة الارتباط الصحيح بين العبد والخالق، يعني كل ما يتلخص في العبارة الكريمة «لا إله إلاّ الله».

والثاني: إقامة العلاقات الحسنة والصالحة بين أفراد البشر. ويخاطب الله

---

١ ـ نهج البلاغة، الحكمة ٣١١.

تعالى خاتم الأنبياء في القرآن الكريم حول الهدف الأول فيقول: ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾[١]، ويقول حول الهدف الثاني: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[٢]. فلماذا توضع القوانين العادلة؟ لأجل أن يتصرف جميع الأفراد بالعدل فيما بينهم.

فالمهم في العدالة، هو العدل الكلي والعام، وليس العدل النسبي والشخصي. وسيأتي يوم على البشر في هذا العالم لا يبقى فيه أثر لهذا الظلم والتفرقة والتمييز وإراقة الدماء والاستغلال. ومن المميزات الخاصة بالعقائد الإسلامية وخاصة عند الشيعة هو هذا التفاؤل لمستقبل العالم. وتوجد آيات كثيرة في القرآن تبعث الأمل بحصول هذا الأمر المبارك، ومنها الآية: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليُبدّلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾[٣].

القرآن منشأ العدل في الإسلام:

إذا كان موضوع العدل أكثر المواضيع التي تم بحثها في علم الكلام الإسلامي، فإن موضوع العدالة قد طرح أيضاً في الفقة، واستعلمت كلمة العدل أكثر من أي كلمة أُخرى في السياسة الإسلامية؛ وكل ذلك بسبب أن أساس مسألة العدل

---

١ ـ سورة الأحزاب: آية ٤٥ و٤٦.

٢ ـ سورة الحديد: ٢٥.

٣ ـ سورة النور: ٥٥.

في المجتمع الإسلامي ناشئة من نفس القرآن الكريم؛ فقد زرع القرآن بذور العدل في قلوب المسلمين، وأخذ يسقيها حتى بدأت تنتشر في المجالات الفكرية والفلسفية والعملية والاجتماعية. فلا ينبغي البحث عن منشأ الاهتمام بموضوع العدل في الإسلام في أماكن أُخرى غير القرآن.

فالقرآن يصرح أن نظام الوجود والخلق قائم على العدل والتوازن واحترام الكفاءات والقابليات، ويعبر عنه أنه ينتقل من مقال الفاعلية والتدبير الإلهي إلى مقام القيام بالعدل: ﴿شهد الله أنه لا إلـه إلاّ هـو والملائكـة وأُولـوا العلـم قائمـاً بالقسط﴾[1]، ويعتبر العدل ميزان الله في أمر الخلق: ﴿والـسماء رفعهـا ووضـع الميزان﴾[2]. وقال رسول الله ﷺ في ذيل هذه الآية: «بالعدل قامت السماوات والأرض»[3]. وقد تمت الإشارة في الآية ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينـات...﴾ المذكورة سابقاً إلى تطبيق العدل التشريعي في نظام القوانين، وكذلك إلى أن الحكمة من بعث الأنبياء هي تطبيق العدل والقسط في المجتمع، كما يقول في بعض الآيات الأُخر: ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾[4]، أو يقول: ﴿ذلكم أقسط لكم عند الله﴾[5].

والقرآن الكريم يعتبر أن الإمامة والقيادة هي عهد ومنصب إلهي ضد الظلم، ومتلازمة مع العدل. ولهذا يقول في الإجابة عن طلب إبراهيم لاستمرار الإمامة في

---

١ ـ سورة آل عمران: ١٨.

٢ ـ سورة الرحمن: ٩.

٣ ـ تفسير الصافي.

٤ ـ سورة الأعراف: ٢٩.

٥ ـ سورة البقرة: ٢٨٢.

ذريته: إن الإمامة عهد لا يناله الظالمين ﴿ولا ينال عهدي الظالمين﴾[١].

ويطلق القرآن على الإنسان الخلوق أنه ذوعدل، ويتحدث عن حكم وشهادة أفراد محل اعتماد من ناحية التربية والأخلاق، فيقول: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾[٢]، و﴿اشهدوا ذوي عدل منكم﴾[٣].

وفي موضوع المعاد وحساب يوم القيامة والثواب والعقاب، يقول: ﴿ونضع الموازين القسطَ ليوم القيامة فلا تُظلم نفس شيئاً وإن كانَ مثقالَ حبةٍ من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾[٤]؛ وقد تم تنزيه الله تعالى من الظلم في الكثير من الآيات، كما في الآية: ﴿فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[٥].

وقبل أن تترجم الكتب اليونانية في العالم الإسلامي بقرنين من الزمان، وتنتشر عبارة أفلاطون المعروفة «العدالة أُم كل الفضائل»، كان المسلمون قد سمعوها سابقاً من القرآن الكريم. ففي القرآن يكون كل شيء من التوحيد إلى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة ومن الأهداف الفردية المتعالية إلى الأهداف الاجتماعية، كلها قائمة على أساس العدل. وأن ما يرتبط من عدل القرآن بالتوحيد أو المعاد، فإنه يضفي شكلاً خاصاً على نظرة الإنسان حول الوجود، وبعبارة أُخرى يضفي نوعاً من الرؤية الخاصة للعالم؛ وما يرتبط منه بالنبوة

---

١ ـ سورة البقرة: ١٢٤.

٢ ـ سورة المائدة: ٩٥.

٣ ـ سورة الطلاق: ٢.

٤ ـ سورة الأنبياء: ٤٧.

٥ ـ سورة التوبة: ٧٠.

والتشريع والقانون هو مقياس ومعيار المعرفة بالقانون؛ وما يرتبط منه بالإمامة والقيادة هو الكفاءة واللياقة، وعندما يتعلق الأمر بالأخلاق، فهو أحد الأهداف الإنسانية، وما يرتبط بالمجتمع هو نوع من المسؤولية.

ونظراً للحساسية والاهتمام الذي يوليه المسلمون بالقرآن الكريم، كان من الطبيعي أن يهتموا بموضوع العدل أيضاً، ولهذا السبب فقد وجد موضوع العدالة طريقه إلى علم الكلام والفقه والمجالات الاجتماعية المختلفة في الإسلام.

سبب انحراف المسلمين عن العدل:

إن السؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا انتشر الظلم والتفرقة وعدم العدالة في المجتمع الإسلامي سريعاً، برغم كل هذا الاهتمام الكبير من قبل الإسلام لموضوع العدل؟ يقول الشهيد المطهري في الإجابة عن هذا السؤال:

«عندما يطرح هذا السؤال، فإن الشيء الأول الذي يتبادر إلى الأذهان هو أن عدداً من الخلفاء كانوا مسؤولين عن هذا الأمر؛ لأنهم لم يقوموا بتنفيذ وتطبيق هذا الموضوع الجيد والحسن... إن هذا الجواب صحيح، لكن بمعنى أن أحد الأسباب لذلك أنهم لم ينفذوا هذا الأمر، بل وعملوا ضده. وتاريخ الخلفاء الأُمويين والعباسيين لهو أفضل شاهد على ذلك؛ لكنه ليس كل السبب، فهناك سبب مهم آخر أيضاً، إذا لم يكن تأثيره أكثر من السبب الأول فهو لا يقل عنه ... وهذا السبب هو أن أصل العدل في الإسلام قد تم تفسيره وتوضيحه من قبل بعض علماء المسلمين بشكل سيئ ومغلوط، وبرغم مواجهة عدد آخر من العلماء لهم، إلاّ ان ذلك لم يُجدِ نفعاً، وانتصرت المجموعة الأُولى ... ولعل جميع الأفراد الذين أنكروا هذا الأصل في الإسلام ... لم يكن لسوء نية عندهم. فالتفكير السطحي

الظاهري حول المواضيع هو فقط الذي أوقع المسلمين بهذه المشكلة العظيمة»[(١)].

ثم يشير الشهيد المطهري إلى مذهب الأشاعرة وإنكار أصل العدل ونفي الإدراكات العقلية، وسنبحث هذا الموضوع بالتفصيل في موضوع «منشأ العدالة».

أقسام العدل:

إن أصل العدالة يطرح في المجالات المختلفة حسب موضوعه؛ يعني الشيء المتصف بالعدل أو غير العدل، فأحياناً يراد بها التوازن والانسجام في نظام الخلق ويعبر عنها بالعدل الفلسفي؛ وأحياناً يكون الكلام في الفعل الربوبي عند التعامل مع الإنسان ويقع هذا ضمن علم الكلام؛ وأحياناً يرتبط الموضوع بعدالة قوانين الشريعة فيطلق عليه اسم العدل التشريعي؛ وأحياناً يكون الموضوع فعل أو ملكة نفسانية، بحيث نصل إلى عدالة الفاعل من خلال عدالة الفعل، وهذا الجانب الأخلاقي من العدل، الذي يكون أيضاً موضوعاً لبعض الأحكام في الفقه؛ وأحياناً أُخرى تطرح العدالة في المجال الاجتماعي أيضاً حيث يكون موضوع العدالة فيها العلاقات الاجتماعية والسلوك الاجتماعي للأفراد أو المؤسسات أو الوضع الحالي في المجتمع. وبحثنا الأصلي في هذه المقالة هو القسم الأخير.

إن تنوع مجالات العدالة واختلاف صفاتها وخصائصها، يقتضي أن نحدد أولاً المجال الذي نبحث فيه قبل أن نبدأ بتعريف العدالة، وإذا أردنا أن نبحث ونناقش مفهوم العدالة، فإن السؤال الأول الذي يواجهنا هو: هل تستعمل العدالة في جميع هذه الموارد بمعنى واحد؟ وهل أن كل ما يواجهنا ضمن عنوان العدالة هو

---

١ ـ عشرون مقالة، ص٣٤ ـ ٣٦.

موضوع واحد؟

وقد اهتم الشهيد المطهري جيداً بهذه الجهات من البحث، لهذا فإنه يفصل الصبغة الكلامية للبحث عن الصبغة الأخلاقية، وفي بحث العدل الإلهي الذي يكون موضوعه فعل الله، يفصل الشهيد المطهري نظام التكوين عن نظام التشريع، وكذلك العدالة الاجتماعية عن العدالة الكلامية والأخلاقية، ويهتم بالمكانة المتفاوتة للعدالة في هذه المجالات، مثلاً يفصل بين العدل بالمفهوم الاجتماعي الذي هو هدف النبوة، عن العدل بالمفهوم الفلسفي الذي يعتبر الأساس لإثبات المعاد[(١)].

مفهوم العدل:

يسعى الشهيد المطهري في مقام توضيح مفهوم العدالة إلى تفسيره بالنظر إلى تنوع استعمالات العدل في مجالاته المختلفة، ويذكر في كتابه العدل الإلهي أربعة معانٍ واستعمالات للعدل:

١- التوازن: لو نأخذ بنظر الاعتبار مجموعة معينة استعملت فيها أجزاء مختلفة وقصد منها هدف خاص، فلا بد أن تراعى فيها شروط معينة لتحديد المقدار اللازم لكل جزء، وكيفية ارتباط الأجزاء مع بعضها، حتى تبقى هذه المجموعة متحدة وتؤدي الغرض المطلوب منها، فمثلاً المجتمع المتوازن يحتاج إلى فعاليات كثيرة اقتصادية، وسياسية، وثقافية، وقضائية وتربوية. ولا بد أن يتم تقسيم هذه الفعاليات بين الأفراد، ويوضع لكل واحد منهم العدد الكافي من العمال والأموال والطاقات. وتؤخذ المصلحة هنا بنظر الاعتبار، يعني المصلحة التي يلاحظ

---

١ ـ المصدر السابق، ص٣٧ ـ ٣٨؛ وراجع كذلك: العدل الإلهي، ص ٣٦ ـ ٣٧ و٥١.

فيها استمرار الكل، وليس للجزء حساب مستقل فيها. وعالم الوجود عالم متوازن ومتعادل، وإذا لم يكن كذلك لما بقي قائماً، ولما كان فيه ذلك النظم والانسجام والدقة، كما أشرنا سابقاً إلى النبوي القائل: «بالعدل قامت السماوات والأرض».

والنقطة المقابلة للعدل بهذا المعنى، هو عدم الانسجام، وليس الظلم. فبحث العدل بمعنى الانسجام والتوازن يكون في مقابل عدم الانسجام في كل نظام العالم، لكن بحث العدل في مقابل الظلم يطرح بالنسبة لملاحظة كل جزء ويطرح في الحقوق الفردية أيضاً. والعدل بمعنى الانسجام والتوازن في نظام العالم هو من شؤون كون الله تعالى حكيماً وعليماً. والعدل بهذا المعنى يكون خارجاً عن موضوع البحث، «يعني الموضوع الاصطلاحي لصفة العدل بالنسبة لله تعالى».

٢ـ المساواة: يستعمل العدل أحياناً بمعنى المساواة ونبذ التفرقة. وهذا التعريف يحتاج إلى توضيح؛ لأنه إذا كان المقصود أن العدل يوجب أن تُهمل جميع الحقوق، ويتم التعامل مع كل شخص بشكل واحد دائماً، فهذا عين الظلم؛ أما إذا كان المقصود من العدالة رعاية المساواة في مجال الحقوق، بحيث يتساوى الأفراد في الاستفادة منها، فهذا المعنى يكون صحيحاً. ومثل هذه المساواة تكون من لوازم العدل، ولكن في هذه الحالة، يعود هذا المعنى إلى المعنى الثالث الذي سيذكر لاحقاً.

٣. احترام حقوق الأفراد: والعدل بهذا المعنى يعني إعطاء كل ذي حق حقه، والظلم يعني إضاعة حقوق الآخرين. وهذا هو المعنى الذي يجب رعايته دائماً في القوانين الإنسانية، وعلى الجميع احترامه.

لكن هذا المعنى لا يسرى إلى ساحة الحق تعالى؛ لأنه مالك مع الإطلاق، وليس لأي موجود الأولوية والحق بالنسبة لأي شيء بالمقايسة مع الله تعالى حتى

يفرض العدل الإلهي بمعنى احترام ذلك الحق. وكذلك من المحال أن يصدق عليه الظلم بمعنى التجاوز على حدود وحقوق الآخرين.

٤ـ رعاية الكفاءات والاستعداد في إفاضة الوجود، وعدم وجود المانع من الإفاضة والرحمة بما له إمكان الوجود أو كمال الوجود. وهذا المعنى من العدل هو الذي يراه الحكماء الإلهيون مناسباً لاعتباره إحدى الصفات التي يمكن نسبتها لله تعالى. فالله عادل، يعني يعطي في نظام التكوين لكل موجود ما يستحقه من الكمالات الوجودية حسب قابليته واستعداده لذلك؛ فالله تعالى لا يمنع الفيض، ولا يمسك الوجود عن أي موجود يستحق وعنده الاستعداد الكافي لذلك. ومن الواضح أن هذا المعنى للعدل يستعمل في مجال البحث الكلامي فقط.

وفي خلاصة البحث يمكن القول: إن العدل بمعنى التوازن والتعادل له استعمال يرتبط بنظام التكوين، وهو خارج عن بحثنا في المجال الاجتماعي، وله استعمال آخر يرتبط بالمجال الاجتماعي أيضاً ويراد منه إيجاد حالة التعادل في النظام العام للمجتمع، ويتم الاهتمام بالشؤون والأُمور الفردية بشكل ضمني فقط؛ لكونها جزء من تلك الأُمور الكلية[١].

وللعدل بمعنى المساواة استعمال في المجال الاجتماعي، لكن هذا الاستعمال هو معنى صوري وظاهري، وتعود حقيقة هذا المعنى التي يمكن فيها تطبيق المعنى على المصاديق الخارجية إلى موضوع احترام الحقوق. وإذا أردنا أن نضع معنىً مناسباً للعدل في المجال الإنساني بشكل مطلق وبغض النظر عن العدل الإلهي، فإن هذا المعنى (إعطاء كل ذي حق حقه) يكون مقبولاً. وهذا المعنى له استعمال من

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٥٦ و١٧٢.

الناحية الفردية بغض النظر عن المجتمع والعلاقات الاجتماعية؛ لأن للإنسان حقوق أيضاً قبل مرحلة الحياة الاجتماعية، حتى إن العدل والظلم بهذا المعنى يمكن تطبيقه على التعامل مع الحيوانات، وكذلك له استعمال في المجال الاجتماعي، حيث يتم الاهتمام بمسألة المحافظة على حقوق الآخرين كأمر محوري ومهم[١].

وأحياناً يستعمل العدل بمعنى التوازن في مجال الأخلاق، وهو الأمر الذي عبّر عنه أفلاطون بعنوان «الانسجام بين قوى النفس»، وأرسطو بعنوان «الحد الوسط بين الإفراط والتفريط». والعدل بهذا المعنى هو أساس وأصل الأخلاق، وهو يعود إلى معنى الجمال. وقد سار الكثير من علماء الأخلاق على هذا النمط، ولهذا اعتبروا الأخلاق ضمن معنى الجمال[٢].

وبرغم أن العدل بهذا المعنى يمكن أن يكون منشأ الأخلاق ـ على الأقل طبقاً لإحدى النظريات في فلسفة الأخلاق ـ وأيضاً يمكن أن يستعمل في تنظيم المجتمع؛ لكن المعنى الذي يبحث بشكل أساس في موضوع العدالة الاجتماعية، هو العدل في مقابل الظلم. والمقصود من الشعارات المنادية بالعدالة والتي تطرح في البحوث السياسية الاجتماعية هو محاربة الظلم والتجاوز والتفرقة والتمييز. وهنا وبغض النظر عن الاطار العام للمجتمع، فإنه يتم بحث كيفية التعامل مع الأفراد، وهل أن حقوقهم وشؤونهم المهمة قد تم رعايتها واحترامها أم لا؟ ولهذا فإن المعنى والنموذج المناسب للعدل الذي فيه هذه القابلية بأن يستعمل بشكل مطلق سواء في

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٦ و١٥٦.

٢ ـ فلسفة الأخلاق، ص ٣٠٥؛ الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص ٢٤٢.

المجال الفردي أو في المجال الاجتماعي، هو رعاية واحترام؛ لذلك عادة ما يستعمل الشهيد المطهري العدل بهذا المعنى في بحوثه.

أساس العدالة:

لتحديد طبيعة ووضع المجتمع هل هي عادلة أم لا؟ فمن اللازم أولاً ـ وبغض النظر عن البحث المفهومي حول العدالة ـ أن نهتم بتحديد المعايير والملاكات المهمة في تطبيق ذلك المفهوم الكلي على المصاديق الخاصة، والتي تعتبر أساس الحكم على طبيعة المجتمع وتشخيصها. فمثلاً قلنا إن العدالة الاجتماعية تكون بمعنى التوازن والانسجام في نظام المجتمع، فإن هذا الإطار العام لا يكون كافياً للحكم النهائي، ولا بد أن نوضح: ما هي خصائص ومواصفات المجتمع المتوازن والمتعادل، وما هي العوامل التي تسبب الخلل في هذا التوازن ويجب إزالتها؟ وإذا قلنا إن العدالة تعني رعاية القابليات والحقوق، فيجب أن نوضح ما هي الأُمور التي تعتبر من القابليات؟ وما هي الحقوق التي يكون احترامها وصيانتها المقياس في مشروعية القوانين والبرامج التي يتم تطبيقها في المجتمع؟

وهنا يواجهنا السؤال الأساسي التالي: إنه إذا نتدخل في بعض الموارد تحت عنوان الدعوة إلى تحقيق العدالة ومحاربة الظلم، فنعتبر سلوكاً أو قانوناً ما أنه جيد ومقبول، ونعتبر نوعاً آخر من التعامل والسلوك سيئ ومرفوض، فما هو المعيار والتفسير الذي يمكن أن نستند إليه للقيام بهذا العمل؟ وعند التردد والشك أو الاختلاف في مثل هذه المواضيع، فمن هو القاضي الذي يكون حكمه فصل الخطاب؟

فهل أن العرف الاجتماعي هو الذي يقف وراء هذه الأُمور، أم مشرع

القوانين، أم الإدراكات والإلهام الباطني مثل العقل والوجدان الإنساني، أم الشريعة الإلهية، أم التوافق الاجتماعي، أم هي العدالة الحقيقية؟

لقد ذكرت المدارس السياسية والأخلاقية أجوبة مختلفة عن هذا السؤال. وللشهيد المطهري أيضاً وجهة نظر خاصة في هذا المجال، سنقوم بتوضيحها فيما يلي تحت عنوان (اعتبار العدالة..).

لقد أصبح بعض المفكرين مثل (نيتشة) من المنكرين لوجود حس الدعوة إلى العدالة عند الإنسان، ويعتقدون أن ذلك ناشئ عن ضعف وذلة الأفراد. ويوصونهم بالسعي للحصول على القوة والقدرة بدلاً من الجري وراء العدالة. والشهيد المطهري بالإضافة إلى رفضه لهذه النظرية، فإنه يعتقد أن حس الدعوة إلى العدالة، والاعتقاد والعلاقة بها موجودة بالفطرة عند الإنسان.

وعدد آخر من المفكرين مثل (برتراند راسل) يقبل موضوع العدالة؛ لكنه عند تفسيره لذلك لا يضع للعدالة أي قيمة واعتبار ذاتي، ويقول: إذا كانت العدالة مقبولة عند الأفراد فإن ذلك بسبب أن مصالحهم تتحقق فيها فقط. فالإنسان خلق وهو يجري وراء مصالحه، فلا توجد الدعوة إلى العدالة في ذاته. فعندما يرى الفرد أنه إذا تجاوز على حقوق جيرانه فإنهم أيضاً سيفعلون ذلك بالمقابل، ويؤدي ذلك في النهاية إلى الخلل والاضطراب في جو المجتمع وسيتضرر هو أيضاً، ولهذا السبب فإنه بعد محاسبة هذه الأضرار والتفكير بعاقبتها، سيصل إلى هذه النتيجة: إنه إذا سادت العدالة في المجتمع فسيكون الأمر في صالحة، ولهذا سيصبح من أنصار العدالة.

وتعود هذه النظرية إلى نظرية «النفعية»[1] لـ(بنتام) و(ميل). ويرفض الشهيد المطهري هذه النظرية أيضاً. والإشكال الواضح الذي يرد عليها، هو أن هذه النظرية تصدق على القول بأنني إنسان ضعيف، لكنني إذا رأيت أني أمتلك القوة الكافية للتجاوز على الجيران أو القوى الأُخرى، فإن مصلحتي تقتضي التجاوز على حقوقهم، فكيف أصبح في هذه الحالة إنساناً عادلاً؟ وتعطي هذه النظرية الحق إلى أصحاب القدرة بالتجاوز على حقوق الضعفاء وظلمهم كيفما أرادوا.

ويعتقد الماركسيون أيضاً أن عقل وعلم وفكر الإنسان أو فطرته وإرادته ليست هي التي ترشده نحو العدالة. بل إن الوسائل الاقتصادية هي التي تعمل بشكل إجباري، ومن خلال مراحل لا إرادية على إيجاد التطور أو التكامل التاريخي في العدالة. وبالنتيجة ينتفي موضوع تقوية الاحساس أو الفكر بموضوع الدعوة إلى العدالة أو تربية الأفراد على ذلك.

فكما تم إثبات خلاف هذه العقيدة من الناحية العملية، فإنها تواجه تحديات واشكالات عديدة من الناحية النظرية أيضاً، وقد نقدها الشهيد المطهري في مواضع متعددة، ولا يوجد هنا مجال لطرحها.

ويعتقد البعض الآخر أن العدالة ناشئة من القانون الموجود في المجتمع. ولما كانت القوانين أيضاً تُحمل على الأفراد بالاستناد إلى قوة النظام الحاكم، فبالنتيجة كل ما تحققه العدالة يكون بالقوة أيضاً. ويرفض الشهيد المطهري هذه النظرية أيضاً؛ لأنها نوع من الحقوق الوضعية أو الأخلاقية. فهو يعتقد أن العدالة

---

١ - Utilitarianism

هي في ذاتها واقع أسمى من القانون، وليست تابعة للقوانين الوضعية[١].

اعتبار العدالة يكمن في نفس الأمر:

إن العدالة من وجهة نظر الشهيد المطهري شيء يحصل على اعتباره وقيمته نتيجة لوضع القانون من قبل المشرع، أو بسبب انتشارها في العرف الاجتماعي الحالي، كما أنها لا يمكن أن تحصل على مشروعيتها بعقد أو توافق جماعي، بل على العكس من ذلك فإن اعتبار ومشروعية جميع هذه الأُمور تكون تابعة للعدالة، وإذا لم يكن العقد والقانون مطابقين للعدالة فإنهما يسقطان من الاعتبار.

والعدالة ليست تابعة لرغبة وإرادة مشرِّع القوانين والذوق والقبول الفردي أو الاجتماعي؛ بل هي حقيقة لها قيمة ذاتية ولها اعتبار في نفس الأمر. وإن انتخاب الأفراد وسلوكهم هو الذي يجب أن يكون مطابقاً للعدالة، وهذا هو المقصود من قولنا «اعتبار العدالة يكمن في نفس الأمر».

وفي مجال الدين أيضاً لا ينشأ اعتبار العدالة من قوانين الشريعة، كما أوضحنا ذلك في بحث «منشأ الحق». فالشهيد المطهري يعتقد بوجود مجموعة من الملاكات التي توجد في نفس الأمر، بحيث تصدر الأوامر والنواهي ومجعولات الشارع لتتلائم معها أو ترتبط بها، ومسألة العدالة من جملة هذه الملاكات. وللناس مجموعة من الحقوق الواقعية بغض النظر عن أمر الشارع، والعدالة عبارة عن احترام وحفظ هذه الحقوق الواقعية. والإسلام يبين هذه الحقوق وهو المنفذ لأصل العدالة[٢].

---

١ ـ حول نقد النظريات المذكورة، راجع: نظرة في سيرة الأئمة الأطهار، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٤.

٢ ـ عشرون مقالة، ص٤٠، ٦٢.

النزاع بين الأشاعرة والعدلية:

ولتوضيح موضوع البحث أكثر، ولمعرفة تاريخ الموضوع في العلوم الإسلامية، يشير الأُستاذ المطهري إلى النـزاع المعروف بين الأشاعرة والعدلية حول مسألة الحسن والقبح العقليين، والذي سنبحثه الآن.

إن موضوع العدل من المسائل الرئيسة التي تطرح منذ بداية نشوء وظهور علم الكلام، وقد حصل على أهمية كبيرة بسبب الاختلاف الشديد في الآراء الذي حدث فيه، وأدى إلى انقسام المتكلمين إلى مجموعتين: العدلية؛ وغير العدلية، «يعني المؤيدون لأصل العدل الإلهي، والمنكرون له». وقد انقسم أهل السنة في هذا الموضوع إلى مجموعتين: الاشاعرة المنكرون للعدل؛ والمعتزلة المدافعون عنه. أما الإمامية فهم بشكل عام من العدلية، لهذا يعتبر العدل من أُصول الشيعة العقائدية.

وفي بحث العدل الإلهي، يوجد قسم يرتبط بنظام عالم التكوين، وقسم آخر يرتبط بيوم القيامة وكيفية الجزاء الإلهي لأعمال العباد، وقسم ثالث أيضاً يتعلق بنظام التشريع والأحكام الدينية. ويوجد هنا سؤال أساسي ومحوري قد انقسم المتكلمون في الإجابة عنه إلى مجموعتين، وهو: هل أن الله تعالى يرسل يوم القيامة عدداً من الناس إلى الجنة وعدداً آخر منهم إلى جنهم وفقاً لموازين العدل، وطبقاً لحساب دقيق، وقاعدة معينة، أم لا يكون الأمر كذلك؟ وقد أجاب العدلية بالإثبات، لكنّ الأشاعرة يقولون لا توجد أي قاعدة أو قانون يمكن أن يحدد فعل الله تعالى. فالعدل والظلم تابعان لإرادته وفعله. وإذا أرسل الله الإنسان المطيع إلى جهنم والعاصي إلى الجنة، فإن عمله يعتبر عدلاً؛ لأنه صدر منه.

وفي مورد نظام التشريع يطرح سؤال شبيه بذلك أيضاً: هل أن الأوامر

والأحكام الدينية تكون تابعة لملاك وميزان معين؟ وهل أن أحكام الوجوب والحرمة تابعة للمصلحة والمفسدة الواقعية؟ وقد أجاب العدلية بالإثبات عن هذا السؤال أيضاً وقالوا: إن الإسلام إذا كان قد أمر بالصدق والأمانة، ونهى عن الكذب والخيانة؛ فلأن الصدق والأمانة من الأعمال الحسنة واقعاً، وتؤدي إلى السعادة، كما أن الكذب والخيانه من الأُمور السيئة التي تؤدي إلى الشقاء والهلاك. وإذا أحل الإسلام البيع وحرم الربا؛ فلأن البيع في نفسه أمر حسن واقعاً، ومفيد للبشرية؛ ولأن الربا ذاتاً أمر مضر بالمجتمع.

أما الأشاعرة فيقولون: إن الأوامر والنواهي الإلهية لا تتصف في حد ذاتها بالحسن والقبح، فالصدق حسن؛ لأن الشارع قد أمر به. والكذب قبيح؛ لأن الشارع قد نهى عنه. والبيع حسن؛ لأن الإسلام حلّله. والربا قبيح؛ لأن الإسلام حرّمه، وإلاّ لو كان الشارع قد نهى عن الصدق والأمانة وأمر بالكذب والخيانة، لاعتقدنا نحن أيضاً بقبح الصدق وحسن الكذب.

وبهذا الترتيب، أصبحت مجموعة من المتكلمين أنصار الحسن والقبح الواقعيين للأشياء، ومجموعة أُخرى تعتقد بأنها تابعة لأمر الشارع. والعدلية يعتقدون: أنه توجد أُمور يحكم عقل الإنسان بحسنها أو قبحها الواقعي حتى لو يأمر الشارع بها أو ينهى عنها، لهذه يعبر عن المسألة أحياناً باسم الحسن والقبح العقليين، فمثلاً لو لم يصل لنا أمر من الشارع بحسن الصدق أو قبح الكذب، لحكم علقنا ووجداننا بذلك، لكن الأشاعرة يعتقدون: أولاً، ليس لهذه الأفعال مثل هذه الصفات في حد ذاتها، وأن الحسن والقبح أمران نسبيان وتابعان لفعل الشارع؛ وثانياً، على فرض أن الأمر كان كذلك في الواقع، فإن عقل الإنسان غير قادر على إدراك هذه الأُمور ولا بد أن نأخذها من الشرع.

ونتيجة البحث أن العدلية يقبلون حسن العدل وقبح الظلم كمقياس واقعي، ويرون أن الأفعال الإلهية ومنها نظام التشريع تكون مطابقة لتلك المعايير؛ أما الأشاعره فإنهم يعتقدون أن العدل والظلم تابعان للأفعال الإلهية ولأوامر الشرع ومنتزعة منها.

وفي الجانب الاجتماعي من البحث، وطبقاً لرأي العدلية، فإنه توجد في الواقع وفي نفس الأمر مجموعة من الحقوق والمعايير التي حتى لو لم يصل إلينا أمر الإسلام بها، لبقيت حقيقتها ثابتة أيضاً. وبالطبع فإننا نعلم أن الإسلام قد نظم أوامره طبقاً للحق والعدالة وأنها عادلة[1]. أما طبقاً لرأي الأشاعرة، فإنه ليس للحق وذي الحق أو العدل والظلم حقيقة، وأنها تابعة لقوانين الشرع، وقوانين الشرع أيضاً ليست تابعة لأية ضابطة وقاعدة مسبقة.

وللاختلاف بين وجهتي النظر هاتين، عواقب ونتائج مهمة جداً في طريقة فهم وتطبيق الأحكام الدينية، وقد بحثها الشهيد المطهري في ذيل بحث العدالة وسنوضحها لاحقاً[2].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه؛ والعدل الإلهي، ص٥٢ فما بعد.

٢ ـ توجد بحوث كلامية متعددة ضمن موضوع العدل الإلهي، حدثت بين الأشاعرة والمعتزلة. وللشيعة الإمامية رأي خاص حول ذلك، وقد طرح الشهيد المطهري أيضاً بحوثاً عميقة في هذا المجال. وللحصول على توضيح أكثر تفصيلاً، راجع الكتب الكلامية وخاصة كتاب العدل الإلهي للشهيد المطهري.

أصل العدل، هو الوسيلة اللازمة الفلسفية والاجتماعية:

من الممكن أن يقال حول نـزاع الأشاعرة والعدلية: ما هي النتيجة المتوخاة من هذه المباحث؟ فعلى كل حال، إن الطرفين يعتقدان أن القوانين الإسلامية مطابقة للحق والعدالة، غاية الأمر أن فرقة تقول: إن الحسن والقبح والصلاح والفساد والحق والباطل كانت موجودة في الأصل، وقد نظّم الشارع في الإسلام أوامره طبقاً لها، وتقول فرقة أُخرى: أنها لم تكن موجودة من البداية، وقد ظهرت فيما بعد نتيجة لأوامر الدين. وبعبارة أُخرى أن البعض يقول: إن الحق والعدالة مقياس لأوامر الدين، والبعض الآخر يعتقد أن الدين هو المقياس لهذه الأُمور، والنتيجة واحدة على كل حال.

والشهيد المطهري في الإجابة عن ذلك يقول:

«كلاّ، الأمر ليس كذلك، لهذا الأمر أثر عملي مهم، وهو مسألة تدخل العقل والعلم في استنباط الأحكام الإسلامية. فإذا قبلنا النظرية الأُولى القائلة بأنه كان يوجد حق وعدالة سابقاً، وأن الحسن والقبح كانا واقعيين، وأن الشارع كان يأخذ هذه الأُمور الواقعية بنظر الاعتبار دائماً، فإننا سنواجه حتماً الحكم الصريح للعقل والعلم عن السؤال التالي: ما هو مقتضى الحق؟ وما هو مقتضى العدالة؟ وأيهما الصلاح، وأيهما الفساد؟ وهنا نضطر للتوقف عند هذا الأمر، ونقبل العقل كمرشد لنا في الموارد التي يمكنه فيها إدراك الصلاح والفساد، وأن نقبل القاعدة التي يذكرها العدلية «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع» أو قالوا: «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية»، حتى لو كان ذلك يخالف ظاهر أحد الأدلة النقلية؛ لأننا على أساس ذلك الأصل نعتقد بوجود روح وهدف خاص للأحكام الإسلامية، ولدينا يقين بأن للإسلام هدف خاص ولن ينحرف عن هدفه أبداً؛

ونحن نسير من أجل تحقيق هذا الهدف، ولن نكون بعد ذلك تابعين لشكل وصورة خاصة في القضايا المختلفة، فمثلاً لمجرد أننا فهمنا أن الربا حرام، ولم يُحرَّم اعتباطاً، لفهمنا أنه سيبقى حرام كيفما تغير شكله وصورته وأُسلوبه... .

أما طبقاً للنظرية الثانية، فلا يمكن للعقل أن يكون مرشداً ودليلاً أبداً، وليس للقوانين والأحكام الإسلامية روحاً ومعنىً خاصاً، بحيث يمكننا أن نجعل هذه الروح وهذا المعنى أصلاً نستند إليه؛ فلا يوجد غير هذا الشكل والهيئة والصورة، فإذا تغير هذا الشكل وتلك الصورة، لتغير كل شيء... .

إذن طبقاً للنظرية الأُولى، ننظر إلى الحق والعدالة والمصلحة كأمر واقعي، لكنه يكون فرضاً خيالياً طبقاً للنظرية الثانية[1].

وهذا الأمر كان أحد أسباب ضلال أهل الجاهلية، حيث قد سلبت منهم قدرة إدراك الحسن والقبيح، وكانوا يقبلون القبيح والرديء باسم الدين ... والقرآن الكريم ينتقدهم في هذا النقطة ويقول: لا بد أن تفهموا هذا المقدار على الأقل وهو أن الأعمال القبيحة هي قبيحة في نفسها ولا يمكن أن يسمح الله تعالى بالعمل القبيح ويأمر به. فالقبح هو أمر كاف لتفهموا أن الله لا يأمر به، يقول تعالى: **﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون، قل أمر ربي بالقسط﴾**[2].

---

١ ـ لهذا فإنه يقول في موضع آخر: «العدالة تقع ضمن مجموعة علل الأحكام، وليس ضمن مجموعة المعلومات. فليس كل ما قاله الدين عدلاً، بل كل ما هو عدل يقوله الدين. وهذا هو معنى كون العدالة مقياساً للدين». دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٤.

٢ ـ سورة الأعراف: ٢٨ و٢٩.

ويستمر الشهيد المطهري قائلاً: لقد رجَّح عوام الناس نظرية ورأي غير العدلية في الزمان الذي طرحت فيه هذه البحوث، وقد انتصر منكرو العدل في هذا النزاع. فبنظر عوام الناس إذا نقول إن حكم الشرع ليس تابعاً لقانون العقل، فإنه نوع من العظمة والأهمية للدين؛ ولهذا فقد اعتبروا أن عمل المتوكل العباسي الذي عطَّل التعقل وحرية الفكر وروَّج لمذهب الأشعرية، أنه أمر حسن ومقبول ويحافظ على الدين وسنة النبي ﷺ، فأحب الكثير من الناس المتوكل برغم أنه كان رجلاً ظالماً ومستبداً.

ولقد كان النزاع بين العدلية وغير العدلية بمثابة الحرب بين الجمود والركود الفكريين وبين الازدهار والتحرر الفكري. وللأسف فقد انتصر الجمود والتحجر الفكري مما سبب خسائر كبيرة في العالم الإسلامي. ويشير الشهيد المطهري في خلاصته للبحث إلى نقطة أساسية هي:

«لهذا البحث نتيجة عظيمة، وهي يمكن أن يكون لنا فلسفة اجتماعية إسلامية، ومجموعة من الأُصول الحقوقية الإسلامية طبقاً للنظرية الأُولى القائلة: (بأن أوامر الإسلام تابعة للحسن والقبح الواقعيين، وأن للحق والعدالة واقع قد أقره الإسلام واعترف به)... وعندئذٍ يمكننا أن نتخذها دليلاً ومرشداً في الكثير من الموارد؛ لكن طبقاً للنظرية الثانية لا يكون للإسلام فلسفة اجتماعية ولا أُصول وقواعد حقوقية، بل إنها تنكر الأُصول والقواعد الحقوقية، ويسود فيها التعبد المحض».

إن الحسن والقبح العقليان، وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في نفس الأمر، وأصل حجية العقل واعتباره ضمن الأدلة الأربعة، قد اعتبرت جميعها ضمن أُصول الفقه الإسلامي الشيعي، وحصل أصل العدل على مكانة مهمة في الفقه الإسلامي[1].

---

١ ـ العدل الإلهي، ص٣٢.

وبهذا الشكل يقع العقل في الإسلام ضمن قواعد الاستباط، وفي مصاف الكتاب السماوي ـ القرآن الكريم ـ يعني أن هذا الدين يكون على خلاف بعض الأديان الأُخر، فهو لا يقول بالتضاد بين العقل والقرآن والسنة. وأن أصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وقبول حجية العقل، يفتح المجال لكي تصبح تلك المصالح والمفاسد الواقعية عللاً للأحكام، وإذا تمكنا في مورد ما أن نكشف المصلحة أو المفسدة بحكم العقل دون أن نجد في القرآن والسنة حكماً خاصاً به، ولأننا نعلم أن الإسلام لا يتجاوز المصالح والمفاسد المهمة، فنكتشف فوراً حكم الشرع بما حكم به العقل. والإسلام نفسه يقول: توجد حجتان عند الله تعالى: أحدهما الحجة الظاهرية، وهم الأنبياء؛ والثانية الحجة الباطنية، وهي العقل[(١)].

لهذا فقد طرح في فقه الشيعة أنه إذا وجدنا معنىً ظاهرياً من الكتاب والسنة مخالفاً لحكم العقل القطعي، فإن هذا الحكم العقلي يكون دليلاً على عدم إرادة ذلك المعنى الظاهري ولا بد من تركه واهماله[(٢)].

وفي الموارد التي يكون فيها العقل قد كشف علة ومناط الحكم، فإذا تغيرت مقتضيات الزمان، بحيث ثبت للعقل مئة بالمئة أن المصلحة قد تغيرت وتغير أساس الحكم، فإن الإسلام قد أجاز وأيد هذا الاستنتاج القائل بتغيير الحكم؛ فقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي من القواعد القديمة ولم تطرح حديثاً[(٣)].

---

١ ـ إشارة إلى حديث الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام حيث قال: «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول» بحار الأنوار ج٧٨، ص٣٠٠.

٢ ـ لأننا على يقين أن الشارع لا يحكم بما يخالف العقل.

٣ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص٣٧ ـ ٤٠.

ويقول الشهيد المطهري حول أُفول المذهب العقلي في الفقه الإسلامي، خاصة عند أهل السنة:

«إن إنكار أصل العدل وتأثيره المتفاوت في الأفكار كان مانعاً لنمو الفلسفة الاجتماعية في الإسلام، واستنادها إلى الأُسس العقلية والعلمية، ومانعاً لأن تصبح دليلاً ومساعداً للفقه؛ فالفقه الذي ظهر في تلك الفترة لا يتناسب مع سائر أُصول الإسلام، ولا يستند إلى أُصول وأُسس، ولا على فلسفة اجتماعية. فلو كانت الحرية وحرية الفكر باقية، ولم يحدث أمر تفوق أصحاب السنة على أهل العدل، ولم يبتلِ الشيعة بمصيبة الأخباريين؛ لكان لدينا الآن فلسفة اجتماعية مدونة ولأُقيم فقهنا على هذا الأصل، ولم نكن قد ابتلينا بهذه المتناقضات والمشاكل المعقدة».

كذلك يقول الشهيد حول فقه الشيعة: «برغم قبول أصل العدل في فقهنا، إلاّ أنه لم يتم الاهتمام بهذا الموضوع كما يليق به، وتعرّض أصل العدالة الاجتماعية إلى الغفلة والإهمال، ففي حين أننا قد حصلنا في الفقه على قواعد عامة من بعض الآيات مثل ﴿بالوالدين إحساناً﴾ و﴿أوفوا بالعقود﴾، لكننا وبرغم كل هذا التأكيد في القرآن الكريم على مسألة العدالة الاجتماعية، لم نستنبط منها حتى قاعدة واحدة أو أصل عام في الفقه، وأصبح هذا الموضوع سبباً لركود فكر الفقهاء الاجتماعي»[1].

العلاقة بين الحق والعدل:

إن أحد الأسئلة التي تساعدنا في فهم أفضل لمنشأ العدالة والحقوق هو: هل

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٧.

أن الحق أصيل؟ وهل توجد حقوق واقعية في العالم؟ ولكون أن العدالة عبارة عن إعطاء الحقوق، هل يقع الحق منشأ للعدالة؟ أم هل أن العدالة أصيلة في نفسها وفيها إلزام، واللازم من قبول أصل العدالة ـ حسب نظر العدلية ـ هو القول بالحقوق الطبيعية؟

يقول الشهيد المطهري في الإجابة عن هذا السؤال: إن اللازم من إنكار أصل العدل، إنكار الحقوق الطبيعية أيضاً[1]؛ لكن القول بالحقوق الطبيعية، ليس اللازم من قبول أصل العدالة؛ لأن الحد الأقصى لمقتضى أصل العدل ـ حسب تفسير العدل بالتوازن أو المساواة ـ هو تبعية الأحكام للمصالح الواقعية. وهذا الأمر يتلائم أيضاً مع كون جميع القوانين قوانين وضعية. ولا بد أن تراعى العدالة والمساواة الجماعية للمجتمع في وضع القوانين، وتصبح منشأ للحقوق الوضعية. فالحقوق يمكن أن توضع بواسطة مشرِّع القوانين أيضاً. نعم، إذا فسَّرنا العدل بأنه (إعطاء كل ذي حق حقه)، ففي هذه الحالة لا يفسر أصل العدل بتعبية الأحكام للمصالح فقط، حتى بالشكل الذي تؤخذ فيه المصالح الاجتماعية فقط بنظر الاعتبار، وليس المصالح الفردية؛ وان اللازم من تفسير العدل بالمعنى المقابل للظلم، وأن مجاله التعامل مع الفرد وشؤونه الخاصة، هو الاعتراف بالحقوق الفطرية[2].

ويرجح الشهيد المطهري التفسير الثاني، لهذا يعتقد أن الحقوق الطبيعية

---

١ ـ لأن المنكرين لأصل العدل ينكرون وجود أي معيار وميزان في نفس الأمر، وينكرون الحسن والقبح الذاتي، وبالطبع فإنهم ينكرون أيضاً الحقوق الطبيعية.

٢ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٧٠ ـ ١٧٢ و٢٣١ ـ ٢٣٢.

مقدمة على أصل العدل، وأن النظريات الاجتماعية يجب أن تقوم على الأُصول الأولية للحقوق الطبيعية. فالأفراد الذين ينكرون الحقوق الطبيعية ينظرون فقط إلى الآثار والنتائج المترتبة على أصل العدالة، لكن الشهيد يرى أن الحقوق تقع ضمن سلسلة علل الأحكام. وبتعبير آخر، أن نظرته لأصل العدالة هي نظرة الواجب، ويعتقد أنه ناشئ من إلزام نابع من الحقوق الطبيعية.

والنظر إلى العدالة من خلال نتائجها بحيث يمكن تفسير إلزامها على أساس النتائج والمصالح الحاصلة في نظام المجتمع، لا يكون كافياً ووافياً لجميع الجوانب[1]. ففي النظرة الأُولى تكون للحقوق الفردية أهمية في نفسها، في حين تكون للمصالح الاجتماعية الأهمية الأُولى في النظرة الثانية، ويتم الاهتمام بالحقوق الفردية بشكل ضمني وفي ظل المصالح الاجتماعية. أما كيف يحل الشهيد المطهري مسألة التقابل بين الحقوق الفردية والمصالح الاجتماعية، فسنشير له في بحث (الحق).

محورية البعد الاجتماعي للعدالة:

إن من الخصائص المهمة في بحث الشهيد المطهري لموضوع العدالة، هو اهتمامه الخاص بالجانب الاجتماعي لها، وهذا الأمر هو الذي جعله يتميز عن الكثير من المفكرين المسلمين؛ ففي مؤلفات المفكرين عندما يبحث عن موضوع العدالة من جانبها الإنساني ـ بغض النظر عن الجانب الكلامي والعدل الإلهي ـ فإن تلك البحوث عادة ما تنحصر بمجال الأخلاق الفردية، ولا تظهر فيها محورية الجانب الاجتماعي.

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٠٠.

فالشهيد المطهري يوضح نظرته الاجتماعية للعدالة جيداً في تفسيره لحديث عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فيقول: «إن أحداً سأل علياً عليه السلام: أيهما أفضل، العدل أم الجود؟ فقال عليه السلام: العدل يضع الأُمور مواضعها، والجود يخرجها من جهتها»[١].

وفي قول آخر له عليه السلام: «العدل سائس عام والجود عارض خاص»، فالعدل هو الذي يدبر الأُمور العامة، وهو الأساس الذي تستند إليه الحياة والقوانين العامة، أما الجود فهو شيء خاص واستثنائي... فلا يمكن جعل الجود والإيثار أساساً لأصل الحياة العامة، بحيث توضع على أساسه القوانين والقرارات العامة. وإذا أصبح الجود والإيثار والإحسان ضمن القوانين والقرارات الواجبة التنفيذ، فلا يطلق عليها بعد ذلك اسم الجود والإحسان والإيثار... فالجود والإيثار يكون جوداً وإيثاراً... فقط عندما يجود الإنسان بما عنده نتيجة لكرمه وشهامته وإيثاره ومحبته لابناء جنسه، بل، ولمحبته للحياة... .

فلن يصدر هذا الأمر أبداً من الإنسان الذي لا يفكر اجتماعياً، وإنما يقيس الأُمور بجانبها الفردي فقط... فلو نظرنا إلى الموضوع من جانبه الفردي والأخلاق الشخصية فقط، لكان الجود أفضل من العدل...؛ لأن الشخص يكون عادلاً إذا كان شخصياً ومن ناحية أخلاقه الشخصية والفردية عادلاً، وله هذه الدرجة من الكمال الإنساني بأن لا يتعدى على حقوق الآخرين، فلا يسرق مال أحد، ولا يتعرض لشرف وناموس آخر، أما الجواد فإنه ليس فقط لا يسرق أموال الآخرين، بل يجود ويؤثر بماله وما حصل عليه نتيجة سعيه وجهده... .

---

١ ـ نهج البلاغة، الحكمة ٤٢٩.

لكن، كيف يكون الموضوع من الناحية الاجتماعية؟

إن العدل في المجتمع يكون بمثابة أساس البناء؛ أما الإحسان فإنه يكون من الناحية الاجتماعية بمثابة الصبغ والطلاء الذي يعطي الجمال واللطافة للبناء. فالأساس القوي هو الذي يجب أن يكون أولاً، ثم يأتي دور الطلاء وتجميل البناء... .

وبالإضافة إلى أن الجود والإحسان والإيثار تكون جيدة ومفيدة في بعض الأوقات، وتعتبر من الفضائل العظيمة جداً بنظر الإنسان الجواد، لكنها لا تعتبر فضيلة بالنسبة للإنسان الممسك، فلا بد من أخذ ذلك الشخص وكذلك المجتمع بنظر الاعتبار. فإذا لم تراعى الموازنة الاجتماعية ويحصل الأمر بشكل غير دقيق؛ لأدت تلك الفضيلة الأخلاقية إلى الشقاء العام وإلى تدمير المجتمع... .

فلا يمكن أبداً إدارة المجتمع بالجود والإحسان، لكن العدل يمثل أساس النظام في المجتمع. فالإحسان والجود الاعتباطي غير الدقيق لا يقدم شيئاً للمجتمع، ويجعل الأُمور تدور في مدارها فقط ولا تخرج عنه... .

ويستمر قائلاً:

«إني لا أتذكر أحداً قد بحث في كتاب ما حول تلك الجملة التي سأذكرها لكم، برغم أنها كانت موجودة في كتاب نهج البلاغة وبمتناول أيدي الجميع. وبرأيي أن السبب في ذلك يكمن في أن تلك الجملة لا يمكن أن يكون لها معنىً صحيحاً ومناسباً ومثيراً للاهتمام في نظر الآخرين وفقاً للمعايير الأخلاقية؛ أما اليوم وبفضل تطور العلوم الاجتماعية، فقد ظهرت معايير أُخر غير المعايير الأخلاقية، وبدأنا نفهم القيمة العظيمة لهذا الكلام... فمن كلام الإمام عليه السلام ومن عمله أيضاً، وخاصة نوع العمل الذي كان يقوم به في فترة خلافته وحكومته،

علمنا أن الإمام عليه السلام كان يهتم بالعدالة بشكل فلسفة اجتماعية إسلامية، ويعتبرها الناموس العظيم للإسلام ... فهو يذكر أن فلسفة قبوله للخلافة بعد مقتل عثمان، هو لاختلال العدالة الاجتماعية وانقسام الناس إلى طبقتين الأغنياء جداً والفقراء جداً، ويقول: ((لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها))[1].

ان الكثير من مناصب رجال السياسة تقع في مفترق طريقين، العدالة والمصلحة. ففي التاريخ السياسي لأفراد مثل (نيتشه) و(ماكياول) قد أصبح تبذير الأموال وصرفها على مجموعة خاصة، وبتعبير الشهيد المطهري، التكتلات الخاصة وغلق الأفواه بملأها بالأموال، من الأدوات والوسائل اللازمة للوصول إلى الأهداف السياسية وتحقيقها، إذ كانوا يعتبرون فقدان تلك الحرية المؤثرة أو إهمالها بسبب منافاتها مع العدالة، نوعاً من السذاجة والحماقة.

ولو تجاوزنا هذا النوع من التفكير، فاننا نلاحظ أنه حتى عند الأفراد المعتقدين بالعدالة، قد تحدث أحياناً بسبب تطبيق العدالة بعض الأُمور التي تؤدي إلى انزعاج وأذى عدد من الخاصة، أو عدم ارتياح عدد من المتنفذين ـ فكيف إذا كانت الحكومة تعتقد أن قبولها يعتمد على حمايتهم وتأييدهم ـ أو حقد وعداء بعض الأفراد الذي يؤدي تحريكهم إلى حصول المشاكل للآخرين. وفي هذه الأُمور من الممكن أن يقال ـ وحتى بنية الخير ـ: يجب أحياناً أن تفتدى العدالة مقابل المصلحة الأهم.

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ٣. وراجع أيضاً: عشرون مقالة، ص١٢ ـ ١٩؛ نظرة في نهج البلاغة، ص١١٠ وما بعدها؛ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٥٤.

إن إحدى الآفات الرئيسة للإطاحة بالحكومات الثورية التي يكون وجودها قائم على الدعوة إلى العدالة بين الناس، هو هذا الانحراف الذي ذكرناه، والذي يظهر بمظهر المرونة والتفكير بالمصلحة الأهم. وإذا أغفلت الحكومات ـ التي تكون العدالة العلة في حدوثها ـ هذه النقطة المهمة، وهي أن العدالة هي علة بقائها واستمرارها أيضاً، وحاولت أن تستفيد من المعادلات والأساليب القائمة على أساس نفي العدالة، لتثبيت دعائم قدرتها، فإنها عاجلاً أم آجلاً ستبتلى بنفس المصير الذي تعرضت له الحكومات السابقة.

إن هذا التفكير بالمصلحة الأهم يأخذ طابعاً مقطعياً في البداية، لكن التوقعات الناشئة عن هذه البدعة تتحول تدريجياً إلى مرض معدٍ ينتشر بسرعة، وتصبح جذور هذا التفكير أكثر قوة، ويظهر بشكل واقع لا يمكن اجتنابه، بحيث يكون من اللازم التعامل معه بمرونة، فيعمل على توسيع دائرة تأثيره. وبتوجيه الضربات القوية إلى جسد العدالة، تصبح يوماً بعد آخر أكثر ضعفاً، وعديمة المحتوى، حتى إن سيف العدالة سيكون دائماً حاداً وقوياً على الضعفاء، ويفقد أثره على الأقوياء والمتنفذين، وعندما يتكلم الحكام حسب عادتهم القديمة عن العدالة، يكون هذا الكلام شعاراً فارغاً ومخادعاً عند عامة الشعب.

ولهذا يقول الشهيد المطهري: في بداية خلافة عليّ عليه السلام، وبعد خطبته المعروفة حول إعادة الأموال التي أُخذت من بيت المال بغير حق في زمان خلافة عثمان، حصل كلام أمامه بين عدد من المتنفذين لتهيئة مقدمات العصيان؛ لذا جاء إلى عليّ عليه السلام عدد من أنصاره ليطلبوا منه بنية الخير أن يقوم من أجل مصلحة أهم، يعني المحافظة على الخلافة، بتغيير سياسته مقابل بعض الأعداء، مثل معاوية حتى يتخلص من أفراد مثل طلحة والزبير، ويسكت مؤقتاً عن أمر المساواة والعدالة. فأجابهم عليّ عليه السلام:

«أتأمرونّي أن أطلب النصر بالجور فيمن وُلّيتُ عليه! والله لا أطورُ به ما سمر سميرٌ، وما أمَّ نجمٌ في السماء نجماً! ولو كان المال لي لسوَّيتُ بينهم، فكيف وإنّما المال مال الله!»[1].

ويشير الأُستاذ المطهري إلى نقطة دقيقة من كلام عليّ عليه السلام: إن الإمام عليّاً عليه السلام بعد الإشارة إلى إعادة ما اقتطعه عثمان من بيت المال، حتى لو جُعل ذلك مهراً لنسائه، يقول: «فإن في العدل سعة. ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيق»[2]. يعني أن العدالة هي الوعاء الواسع الوحيد الذي يمكن أن يجمع فيه الجميع، ويجلب رضى عامة الناس. فإذا تألم أحد الأفراد بسبب تطبيق العدالة، فهذا لا يعني أنه سيرضى إذا أُهملت العدالة، وتم إرضاء حرصه ورغبته. كلا، فحتماً سيصبح هو وأمثاله أكثر حرصاً، ولن يقتنع بنصيبه ولا حتى بالظلم.

ويقول الشهيد المطهري في توضيح هذا الموضوع: يوجد نوعان من الضغط الذي يؤثر على روح الإنسان: أحدهما الضغط الناشئ من عوامل البيئة والمجتمع، مثل الظلم والتجاوز وتعذيب الآخرين؛ والثاني الضغط الناشئ من داخل روح الإنسان مثل الحسد، والحقد، والرغبة في الانتقام، والحرص والطمع. فإذا تم تطبيق العدالة الاجتماعية فسيستتب الأمن من العوامل الخارجية؛ لأنه لا يمكن لأي فرد التجاوز على حقوق الآخرين، أما إذا لم يتم تطبيق العدالة وسيطر الظلم والقوة على المجتمع، فستهيج أطماع الأفراد الواقعين تحت ضغوط العوامل الروحية كالحرص والطمع، وسيتأثرون ويتألمون أكثر من هذه الضغوط. اذن فالفرد الذي

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٢٦.

٢ ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٥.

يتأثر من الضغط الناشئ من تطبيق العدالة، فإنه سيتأثر أكثر من انتشار الظلم في المجتمع[١].

الإيمان والمعنوية هما الضامن لتحقيق العدالة:

إن أحد الأُمور المهمة في مجال الأخلاق والعدالة الاجتماعيه، هو الضمانة التنفيذية فيهما. ولما كانت القيم الأخلاقية العامة ومن بينهما العدالة، عادة ما تكون في ظل الأُصول الاجتماعية محل قبول الجميع، لهذا فإن المشكلة الأساسية ليست في الجانب النظري للأخلاق والعدالة الاجتماعية، بل المسألة المهمة هي في الالتزام العملي بهذه الأُصول وضمانتها التنفيذية. ولهذا فإن أحد الأسئلة المهمة إلى تطرح في هذا المجال أمام النظريات والمدارس الأخلاقية والسياسية هو: ما هي المقدمات المتّخذة في أنظمتهم الأخلاقية والحقوقية أو السياسية لتطبيقها بشكل صحيح؟

الشهيد المطهري يعتقد: أنه لا بد من وجود مجموعة من الدوافع الداخلية العميقة، والتي تعجز النظريات المادية عن إيجادها بشكل معقول ومستمر. فالأفراد الذين يهتمون فقط بإيقاظ المحرومين، وتجميع القوى، وتشكيل الحزب، وإعداد المقاتلين، لكنهم بعد تحقيق النصر، هل يكونون قادرين على إعداد الإنسان العادل؟ فإذا أخذ الضعيف مكان القوي، لكنه يحتفظ بنفس روحية القوي وتفكيره[٢]، فلا فائدة من هذا التغيير، إذ سيبقى الأمر على حاله. لذا فإن

١ ـ عشرون مقالة، ص٢٠ ـ ٢٨؛ ونظرة في نهج البلاغة، ص١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ وخاصة حسب النظرية الماركسية، حيث إن المكانة والطبقة الاجتماعية للفرد الفقير أو الغني هي التي تعين طبيعة ونوع تفكيره. راجع: «دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٩.

الضمانة الكافية لإجراء العدالة تحصل فقط من المعنوية الناشئة عن الإيمان الديني والاعتقاد بالله. فإذا لم توجد التربية الدينية؛ لأصبحت مفاهيم مثل الحق، والعدالة، والصلح، والتعايش والأمانة، ألفاظاً فارغة المحتوى، مثل عملة نقدية لا رصيد لها. يقول الكاتب الروسي داستا يونسكي: «إذا لم يوجد الله لأصبح كل شيء مباحاً». ويقصد أنه إذا لم يكن هناك دين وفصلت الأخلاق عن الدين، فلن يوجد رادع يمنع الإنسان من القيام بالأعمال المنافية للأخلاق[1].

ويقول أنصار الفلسفة الماركسية: إن البشر لا يحمل في ذاته صفات الأنانية والاستغلال، فهو موجود اجتماعي، وأصل هذا الصفات يوجد في الملكية. والبشر كانوا يعيشون في البداية بصورة جماعية، ولم يكن يوجد فاصل وفارق بين أحد وآخر، ولم يكن أحد يشعر بوجود (أنا وأنت)، لكن عندما ظهرت الملكية، ظهرت الأنانية معها أيضاً. فلو نتمكن من إزالة الملكية، لتمكنا أيضاً من إزالة هذه الأُمور التي تزيد العصبية، وسيعيش الجميع كالإخوة في المجتمع.

المخالفون لهذا الرأي يقولون:

أولاً: إذا نعتقد أن تعلق الأشياء بالإنسان هو منشأ الأنانية، فلا يمكن عندئذٍ نفي الملكية ونفي هذه الأُمور المتعلقة في جميع الموارد؛ فلو افترضنا أننا قمنا بهذا العمل في مورد الثروة، ففي أكثر المجتمعات اشتراكية سوف توجد عدد من المناصب وسلسلة من المراتب المختلفة، بحيث يصبح بعض الأفراد شئنا أم أبينا أكثر شهرة أو افتخاراً أو محبوبية؛ لوجود عدد من الأشياء المتعلقة بالإنسان التي لاتنتهي أبداً.

---

١ ـ التعليم والتربية في الإسلام، ص١١٨.

ثانياً: إن ما يجعل الإنسان يقع في هذه المشكلة، ليس تعلق الأشياء بالإنسان، بل هو تعلق الإنسان بالأشياء؛ يعني ذلك التعلق الداخلي الذي يطلق عليه في الدين اصطلاح (حب الدنيا). فبدلاً من سلب ملكية الإنسان عن الأشياء، يجب أن نزيل مملوكية الإنسان للأشياء، يعني نسعى لإصلاح الإنسان من الداخل.

والآن بأية وسيلة يمكن القيام بعملية الإصلاح هذه؟ والجواب هو: بواسطة عبودية الإنسان إلى الحقيقة التي تكون جزءاً من فطرته، وهي الخالقة له، والتي يمتلك الإنسان تعلقاً وحباً ذاتياً عظيماً لها. فالعبودية لله برغم كونها عبودية لكنها ليست تبعية، بل هي عين التحرر من القيود.

وللشاعر حافظ الشيرازي أبيات في هذا المعنى، جاء فيها:

أنه سيكون مولى لمن يعيش في هذه الدنيا وهو متحرر من كل قيودها، سوى تعلّقه بمعشوق آية في الجمال، هو أمل جميع موجودات هذا العالم.

ويقصد نفي التعلق بأي شيء غير الله.

ففي نفس الوقت الذي نقوم به بالتخطيط لإقامة حكومة العدالة، واصلاح العلاقات الداخلية في المجتمع، يجب أن نقوم بإصلاح الإنسان من الداخل. ودعوة القرآن قائمة على هذا الأساس. فالله تعالى يقول: **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾**[1]. فهو يؤكد على الالتزام بالحق ـ الذي يكون متساوياً للجميع ولا يميز بين لون وقوم وعرق خاص ـ وعلى التحرر من المملوكية والعبودية لغير الله، وكذلك يهتم بإصلاح داخل الإنسان، ورفض علاقة المالك والمملوك بين الناس، والتخلص

---

١ ـ سورة آل عمران: ٦٤.

من العلاقات غير الإنسانية[١].

إن بعض المدارس الفلسفية التي تقوم على النظرية (الأنسية)، والتي تروج أيضاً إلى نوع من المعنوية البعيدة عن الله، تواجه صعوبات كبيرة أدت بها إلى طريق مسدود، بحيث فقدت القدرة على إراءة تفسير منطقي للالتزام بالعدالة. فكلنا يعتقد أن الإنسانية تقرر بأن نكون من الأخيار الصالحين، وأن نؤيد السلم، وأن لانؤذي أبناء جنسنا؛ بل نضحي في سبيل خدمتهم؛ لكن إذا سألنا: ما هي فلسفة هذه الأوامر؟ وما هو المنطق الذي يدفعنا لأن نتنازل عن مصالحنا الشخصية من أجلهم؟ لا يمكن إراءة جواب مقنع لهذا السؤال مع التغاضي عن معرفة الله والإيمان الديني. فالقول بوجود شخص يدّعي الشرف الإنساني والأخلاق، لكنه في الوقت نفسه لا يعتقد بمجموعة من الأُمور المعنوية المرتبطة بمعرفة الله، ليس أكثر من وهم باطل. من الممكن أن يوجد في بعض الفعاليات الاجتماعية أحاسيس كاذبة بشكل مؤقت تحت تأثير بعض الإلقاءات الفكرية، لكنها لا يمكن أن تتمتع عند أهل الفكر والتأمل بمنطق محكم وقوي. إنما منطق معرفة الله هو الذي يمكن أن يكون بديلاً عن عبودية المصالح والأنا فقط[٢].

فلا يمكن أن نجد في أي مكان من العالم وفي أي مذهب من المذاهب، أن مجرماً يأتي بنفسه للعقاب ويقول: (طهرني)، فبرغم أن الإسلام قد أوجب الإقرار أربع مرات لثبوت بعض الجرائم، وأن النبي ﷺ كان من باب (الحدود تدرأ بالشبهات) يثني المجرم عن الإقرار في كل مرة بإلقاء الاحتمالات عليه، ولكن

---

١ ـ حول الثورة الإسلامية، ص ١٣٢ ـ ١٣٦.

٢ ـ المواعظ والحكم، ص١٢ ـ ١٥.

المجرم يصر على إجراء الحد عليه، حتى يتطهر من الذنوب في الدنيا، ولا تبقى عليه في الآخرة. فهذه هي قوة الدين التي تتشبث في عمق ضمير الإنسان، وتدفعه للاستسلام للعدالة والأخلاق[١].

٢ـ المساواة :

إن المساواة بين الناس من الأُصول الأساسية المهمة في تفسير القيم السياسية. وعادة ما يبحث الفلاسفة السياسيون بعض المسائل مثل الديموقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية والعدالة مع افتراض المساواة بين الناس. فهل أن الناس متساوون؟ وهل أن التفاوت في القومية، واللون، والجنسية، والدين وأمثالها يؤدي إلى ظهور مجموعة من الامتيازات أو الحرمان أم لا؟ فهذا الموضوع يعتبر من المواضيع الأساسية في الفلسفة السياسية وفلسفة الحقوق. كما أن مسألة الصراع مع عدم المساواة في الحقوق الاجتماعية، وإعادة توزيع الثروة، والاستفادة من القدرة لتعديل الفوارق غير المبررة في الحقوق والاستثمارات، كانت دائماً تعتبر من البحوث السياسية المهمة.

واليوم تطرح بحوث متنوعة تحت عنوان (المساواة) أو (عدم المساواة) في الحقوق الاجتماعية. وفي هذا البحث، ولدراسة وجهة نظر الشهيد المطهري، نسلط الضوء على محورين، هما طبعاً من الأركان الأساسية للبحث. ولتوضيحهما لا بد أن نقوم بتفكيك نوعين من التصور المفهومي للمساواة.

فأحياناً يكون البحث في هذه النقطة وهي أن للناس كرامة إنسانية وحقوق

---

١ ـ الحرية المعنوية، ص ١٣٨ ـ ١٤١.

أولية متساوية، لهذا يجب عدم التمييز في التعامل معهم، فمثلاً يهتم المعلم بتلاميذه بشكل متساوٍ والقاضي ينظر إلى طرفي النزاع بنظرة واحدة، وأن توضع القوانين والبرامج بحيث تمنح الحقوق والفرص والدعم بالتساوي، وفي مقام التطبيق يكون الجميع متساوين أمام القانون. والمراد هنا هو المساواة الأولية بين الناس في الاستفادة من الثروات الطبيعية، والكرامة الإنسانية، والشأن والمكانة الحقوقية، وكذلك الحريات الاجتماعية، بحيث يمكن أن نطلق عليها اسم (المساواة الأولية).

وأحياناً تكون الشعارات الداعية إلى المساواة والتي تطرح في المجتمع لا تتعلق بنوع من السلوك الفردي أو بقانون خاص؛ بل تتعلق بمجموعة من الحقائق الاجتماعية التي يجب إصلاحها، مثل الاختلاف الطبقي الفاحش بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، ووجود الاستغلال والطبقات القوية والغنية التي سرقت الحياة الشريفة من الطبقات الفقيرة. وهنا إذا يطرح كلام حول المساواة وتطبيق إصلاحات مختلفة لإحيائها، فلا يعني أن سلوكاً شخصياً أو منصباً خاصاً لفرد كان فيه نوع من التمييز والتفرقة أو فيه نقض لأصل المساواة ويجب الآن إصلاحه، وإعادة خطاباته، بل إن البحث يرتبط بتغيير وضع اجتماعي موجود، وإيجاد حالة من التوازن الاجتماعي؛ ولو كان هذا الوضع ناشئاً من عوامل مجهولة أو اضطرارية وجب تغييرها. ويمكن التعبير عن هذا المعنى باسم (المساواة في الوضع النهائي).

إن المساواة الأولية لها صبغة الواجب والوظيفة[١]، يعني تبحث في الأُصول

---

١ - Deontological

والواجبات التي يجب رعايتها في سلوك معين، أو في طبيعة التعامل مع الناس، وعلى أساس تلك الأُصول تصدر حكمها؛ أما المساواة النهائية فإن لها صبغة النتيجة[1]، يعني كيف تضع النتائج الحاصلة من البحث ملاكاً لإصدار حكمها وتوصياتها؛ لهذا يأخذ القسم الأول طبعاً حقوقياً، لكن الأبعاد السياسية ــ الاجتماعية والاقتصادية تكون محور القسم الثاني.

ولو دققنا النظر في الموضوع، نلاحظ أننا في القسم الأول نستعمل كلمة المساواة بمعناها الحقيقي. وإن قصدنا فعلاً من أصل المساواة، هو وجوب التعامل المتساوي بين الأفراد؛ أما في القسم الثاني فيوجد نوع من المسامحة المجازية. فعندما نتحدث عن وجوب تعديل الفوارق الطبقية وإعادة توزيع الثروة تحت عنوان إحياء المساواة أو مواجهة التمييز وعدم المساواة، فليس المقصود من ذلك إيجاد التساوي بمعناه الرياضي، بل إصلاح الوضع غير المتعادل وغير المتوازن وغير السالم للمجتمع.

المساواة والعدالة:

إن المساواة التي يدافع عنها الشهيد المطهري دائماً كأحد القيم المهمة، تكون متلازمة دائماً، بل ومتحدة مع العدالة. فإذا كانت المساواة تعني نبذ التفرقة والتمييز، وتعني رعاية التساوي في الحقوق؛ وبعبارة أُخرى أنها ناشئة من أصل العدالة، فإن هذا المعنى يكون مقبولاً ومطلوباً، والمساواة بهذا المعنى تعتبر من القيم المهمة. أما إذا كانت المساواة تعني نفي التفاوت والاختلافات المعقولة

---

١ ـ Teleological

والمقبوله، كالمعلم يعطي درجة متساوية لكلا تلميذيه الذكي والضعيف، أو أنها ترفض أصل رعاية القابليات والكفاءات؛ يعني أنها تطرح في الظروف التي تحصل استحقاقات غير متساوية، ففي هذه الحالة تكون المساواة ظلماً ومنافية للقيم. فالمساواة في نفسها لا اعتبار ولا قيمة لها وإنما تجد اعتبارها وقيمتها بمقدار انطباقها مع أصل العدالة[(١)].

وطبعاً يمكن من الناحية اللغوية إرجاع العدالة إلى المساواة؛ لأن أصل كلمة العدالة هو (عدل)، وأن المساواة هي أحد معاني العدل، وكما نلاحظ في القرآن أيضاً أن أصل كلمة العدل قد استعملت بهذا المعنى: ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾[(٢)]. أما في البحث الاصطلاحي فإن ترتيب الموضوع يكون بالعكس كما أوضحنا ذلك مسبقاً.

التفاوت الطبيعي والتمييز الباطل:

يضع الأُستاذ المطهري فارقاً بين التفاوت الطبيعي المشروع، وبين عدم المساواة والتمييز غير المشروع، ويؤكد أن مقتضى العدالة لا يعني أن جميع الناس متساوون من كل الجهات وفي درجة واحدة. فلعدم التساوي في نشاطات الناس، ولوجود التفاوت في الاستعداد والكفاءة، لهذا لا بد أن يتقدم أحد ويتأخر آخر في ميدان المسابقة والحياة، وأساساً أن التساوي في الحقوق الأولية الطبيعية يؤدي

---

١ ــ عشرون مقالة، ص١٢٨؛ والعدل الإلهي، ص٦١؛ ودراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣١.

٢ ـ سورة الأنعام: ١.

تدريجياً إلى اختلاف الأفراد من ناحية الحقوق المكتسبة[١].

فالتفاوت القائم على أساس الكفاءة والاستعداد والعمل والفعالية هو عين العدالة. ولا تقتضي العدالة التساوي حتى بين الفنان والإنسان العادي؛ أما إذا حصل التمييز في الصفات الأُخر كاللون، والقومية، والطبقية التي لا ترتبط بالفن والكفاءة، فإنها تعتبر من الظلم وعدم العدالة.

وقد قال نبي الإسلام ﷺ: «الناس كأسنان المشط»[٢]، ويقول في حديث آخر: «إن ربكم واحد وإن أباكم واحد وكلكم من آدم وآدم من تراب»[٣]. يعني لا يجب أن تؤخذ الفوارق الشخصية والتفاوت بين الأفراد بغير أصل الكفاءة والاستعداد، ويجب أن تكون الأفضلية على أساس التقوى فقط، لهذا فإن الرسول ﷺ يضيف: «ولا فضل لعربي على عجمي إلاّ بالتقوى». والقرآن الكريم أيضاً فإنه في الوقت الذي يرفض التمييز على أساس اللون والقومية والجنس والدم، يقول: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾، ثم يستمر قائلاً: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٤]. فالقرآن يعترف ويقبل التمييز القائم على الفضائل.

فبنظر القرآن الكريم لا يتساوى العالم والجاهل، والمصلح والمفسد، والمتقي والفاجر: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين

---

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٥٠.

٢ ـ ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص٣٦٨.

٣ ـ المصدر السابق، ص١٠٩.

٤ ـ سورة الحجرات: ١٣.

كالفجار﴾[١]، و﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب﴾[٢]، وقال: ﴿وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[٣].

وطبعاً ليس لتلك الأُمور معنىً حقوقياً، يعني أنها تكون كذلك عند الله تعالى، واستشهادنا بهذه الآيات ليس لاثبات أن المتقين ـ مثلاً ـ تكون لهم من الناحية الحقوقية امتيازات خاصة في الحياة الدنيا، بل القصد هو التأكيد على أن أصل المساواة لا يكون بمعنى نفي أي نوع من التفاوت.

فالمساواة بنظر المجتمع هي توفير الإمكانات المتساوية لجميع الأفراد، ويفتح المجال بشكل متساوٍ للجميع، حتى إذا سعى الفرد في أي مكان ومن أي طبقة، لتمكن في ظل كفاءته واستعداده وسعيه أن يصل إلى الكمال والمكانة اللائقة به، والتمييز الباطل وغير المشروع هو عدم توفير الإمكانات وظروف العمل بشكل متساوٍ لجميع الأفراد؛ فأحدهما يكون محكوماً بالمقام الأدنى، والآخر وبرغم عدم وجود الكفاءة واللياقة فإنه يتصدر المجلس والمقام الأعلى في المجتمع. فلا يجب أن ندع الأمر يصل لأن يحترم العلم والفن في وقت الفتنة فقط[٤].

والشهيد المطهري لا ينظر إلى موضوع المساواة من بعده السلبي فقط، كما أشرنا إلى ذلك في بحث الحقوق. فهو لا يكتفي بمجرد انتقاد النقض العلني للمساواة الأولية بين الناس في القوانين وطبيعة التعامل، بل يؤكد أيضاً على وجوب

---

١ ـ سورة ص: ٢٨.

٢ ـ سورة الزمر: ٩.

٣ ـ سورة النساء: ٩٥.

٤ ـ عشرون مقالة، ص١٢٨ ـ ١٣٤.

تهيئة الظروف اللازمة لعمل ومشاركة جميع الأفراد حتى يتمكنوا من تحقيق مطالبهم حسب استعدادهم، وفتح مجال المناقشة الاجتماعية أمام الجميع للوصول إلى المواقع والمناصب الاجتماعية.

المساواة المطلقة، غير ممكنة ولا مطلوبة:

والشهيد المطهري في مقام استدلاله على هذا السؤال: لماذا تكون العدالة بمعنى التساوي والتشابه المطلق بين أفراد المجتمع مرفوضة وغير مقبولة؟ يقول:

أولاً: لا يمكن تحقيق هذا النوع من العدالة، فجميع أسباب السعادة تكون باختيارنا.

يقول أرسطو: إن أسباب السعادة تسعة أشياء، «أو أكثر من تسعة»:

ثلاثة في البدن: «السلامة، والقدرة، والجمال».

وثلاثة في الروح: «العدالة، والعلم، والشجاعة».

وثلاثة خارج البدن: «الثروة، والمقام، والأُسرة».

فلو أردنا تقسيم أسباب السعادة بالسوية لما أمكن ذلك في بعض الموارد. فلو افترضنا أننا قسمنا الثروة بشكل متساوٍ بين الناس، فكيف يمكن تقسيم المناصب الاجتماعية والأبناء بشكل متساوٍ أيضاً؟

وثانياً: لو افترضنا أننا قد قبلنا بالقدر المتيسر من المساواة بين أفراد البشر، فهذا نوع من الظلم وعدم العدالة أيضاً. فالأفراد لا يتساوون من ناحية القدرة الروحية والبدنية، ولا في الذوق والسعي والانتاج والذكاء والغباء. فالتعامل المتساوي معهم يكون عين الظلم.

ثالثاً: إن هذا الأمر يؤدي إلى خنق الأذواق والإبداع والتطور، والحافز للسعي عند الأفراد، وبالتالي إلى الفساد الاجتماعي.

وإذا تسألون لماذا لم يخلق الأفراد متساوين؟ ولماذا لا يكون الناس متشابهين أيضاً مثل إنتاج أحد المصانع؟ والجواب إن الكمال يظهر من الاختلاف، وهذا الاختلاف هو الذي يوجد الحركه والسعي نحو الكمال. فلو كان الجميع يحملون نفس المشاكل والأفكار، ويعملون بعمل متشابه، فكيف يمكن تشكيل المجتمع؟ فطبيعة المجتمع قائمة على هذا التنوع والاحتياج المتقابل وتقسيم العمل. وليس الأمر في هذا التفاوت أن يكون أحد ناقصاً والآخر كاملاً.

فهذا التفاوت هو الذي جعل الأفراد يحتاج بعضهم للبعض الآخر، وكل منهم يجذب الآخر ويتعاون معه فيكون مكملاً له. وهذا الأمر هو أحد عجائب الخلق، ولهذا يذكر القرآن الكريم أن هذا الاختلاف من آيات قدرة الله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[1]. ويقول تعالى أيضاً: ﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سُخرياً﴾[2].

تفسير المساواة الأولية:

لماذا يكون الناس متساوين في الحقوق الطبيعية الأولية، (وهي الحقوق التي يتمتع بها الإنسان لكونه إنساناً فقط، فلا تكون مكتسبة ولا تتغير حسب سعي ونشاط وقابليات الأفراد)؟ وبرغم أن جواب هذا السؤال قد يكون بنظر الكثير من الأُمور البديهية والمسلم بها، لكن تفسيره يعتبر اليوم من أعقد مسائل الفلسفة السياسية.

---

١ ـ سورة الروم: ٢٢.

٢ ـ سورة الزخرف: ٣٢.

والشهيد المطهري كما كان يبحث عن تفسير أساس الحقوق الطبيعية في الأحوال والظروف الطبيعية وفي عالم الخلق، فإنه هنا أيضاً وفي الإجابة عن هذا السؤال ينظر إلى خلق وطبيعة الإنسان فيقول:

«لأن دراسة ومطالعة أحوال البشر تثبت أن أفراد البشر لم يخلقوا بحيث تكون طبيعة أحدهم رئيساً أو مرؤوساً، ولا أن يكون أحدهم عاملاً أو صاحب حرفة أو أُستاذاً أو معلماً أو ضابطاً أو وزيراً منذ ولادته. فهذه امتيازات وصفات تقع ضمن حقوق البشر المكتسبة، يعني يجب أن يحصل الأفراد عليها من المجتمع في دائرة ضوء كفاءتهم واستعدادهم وعملهم ونشاطهم، وأن المجتمع يمنح هذه الامتيازات لأفراده بموجب قانون يصدره»[(١)].

ويستمر الشهيد المطهري قائلاً: إن التفاوت في الحياة الاجتماعية للحيوانات مع الحياة الاجتماعية للإنسان، تكمن في أن حياة الحيوانات كالنحل مثلاً تكون طبيعية مئة بالمئة. وأن المناصب والوظائف تُقسم بينهم بشكل طبيعي، فقد خلق أحدهم رئيساً، والآخر عاملاً والآخر حارساً، أما حياة الإنسان الاجتماعية فلا تكون بهذا الشكل. فتقسيم العمل والامتيازات لا يكون أمراً طبيعياً أو قبل وجود المجتمع، بل هو أمر يحصل بعد المجتمع، وناتج عن رغبة وإرادة واتفاق الناس أنفسهم. فالمجال مفتوح أمام الناس لانتخاب أو تغيير الوضع.

إعادة توزيع الثروة:

بعد الانتهاء من بحث المساواة الأولية، يكون القسم الثاني من بحث

١ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ١٥٠.

المساواة الذي يجب أن نبدأ بدراسته ومناقشته هو موضوع: ((إعادة توزيع الثروة)) الذي يستند إليه اليوم أنصار المساواة. وفي البداية نقدم توضيحاً مختصراً حول هذا الموضوع.

يبحث العلماء في علم الاقتصاد عن كيفية توزيع الثروة بين طبقات المجتمع المختلفة؛ أما في المجال السياسي، والاجتماعي فقد استعملوا هذا الاصطلاح بمعنى أوسع ليشمل استفادة الأفراد من الحقوق، والفرص، والامتيازات، والمناصب. بل، وجميع خير وأضرار الحياة الاجتماعية، كما يتم الاهتمام في هذا البحث بمقدار استفادة آحاد المجتمع من الرفاه، والأمن، والعمل، وأوقات الفراغ، والتعليم، والمشاركة في اتخاذ القرارات وأمثالها.

ولا يلزم من هذا الأمر أن يكون المقصود من التوزيع وجود عامل خاص يقوم بتقسيم الثروات المتنافس عليها بين الناس إما بالتعيين أو حسب برنامج وتخطيط سابق؛ بل المقصود هو الواقع الموجود عن كيفية انتشار هذه الاستثمارات، حتى لو ظهرت بصورة تعيّنية وغير متنظمة أو غير مخطط لها.

فلو افترضنا أن الأُمور تجري في المجتمع بالصدفة وبشكل اعتباطي، وليس للدولة أي دور في تنظيم الأُمور والسيطرة عليها، وأن النتائج الطبيعية للفعل والانفعال التلقائي السريع هي العامل المهم في التأثير على جميع الأُمور، فإن هذا التوزيع والانتشار للثروة الذي يحصل بشكل طبيعي، لا يكون مطلوباً ومقبولاً دائماً[1]. وعلى الأقل فإن المتوقع في هذا الأمر، هو ظهور نوع من عدم المساواة

---

١ ـ وطبعاً يجب أن يقدم أنصار نظرية الاقتصاد الكلاسيكي المدافعين عن مثل هذا الوضع دليلاً على ادعائهم.

والتمييز، وظهور بعض الفوارق في مستوى الاستثمار والمكانة الاجتماعية بين الأفراد، وذلك بسبب وجود التفاوت الطبيعي بين الأفراد، واختلاف المواقع الاجتماعية بينهم، وبسبب وجود الحرية في الانتخاب والنشاطات الاقتصادية. وهذا الأمر يمكن أن يؤدي تدريجياً وبشكل تصاعدي إلى تمركز أكثر للثروة والقدرة عند مجموعة خاصة من الأفراد.

وأن الأفراد الذين يعتقدون أن الفجوة العميقة في المستوى المعيشي بين طبقات المجتمع المختلفة، وبأي سبب كان هو أمر سيئ وغير مشروع، ويعتبرون خروج المجتمع عن وضع التعادل والتوازن الاجتماعي نوعاً من المرض الذي يجب معالجته[١]، ويرون من الواجب التدخل في السير الطبيعي للأُمور للمحافظة على سلامة وتعادل المجتمع، ويسعون لإيجاد السبل اللازمة لانتقال الزائد من ثروة الأغنياء لرفع الأضرار والحرمان الحاصل بين طبقات المجتمع الفقيرة. وكذلك يمنعون أن يستفيد أصحاب القدرة والنفوذ من قدرتهم ومناصبهم في السيطرة على مراكز اتخاذ القرار حول مستقبل المجتمع، أو محاولة تغييرها لتتناسب مع مصالحهم الاستثمارية.

فالمراد من إعادة التوزيع، هو التدخل الواعي والمحسوب، وهو العملية الطبيعة لتوزيع الخيرات والأضرار الاجتماعية، للمحافظة على الحد الأدنى من الظروف

---

١ ـ حسب تعبير الشهيد المطهري، أنه إذا لم يكن المجتمع متعادلاً، فلا تكون الطبقة العامة من الناس والمحرومين هم الطبقة الوحيدة المتضررة من ذلك، بل تتضرر حتى الطبقة الخاصة الغنية التي تستفيد من نعم ومواهب أكثر. عشرون مقالة، ص١٠٦.

اللازمة لضمان تحقيق تعادل المجتمع وسلامته[١]. ويظهر هذا الأمر بشكل واضح في قالب تدوين النظام الحقوقي، ووضع القوانين، والسياسات التنفيذية للدولة وأمثال تلك الأُمور.

ومن جملة الخصائص التي يتميز بها الشهيد المطهري بين علماء الدين، هو اهتمامه العميق بمثل هذه المواضيع محل الابتلاء. في حين أن طرح مثل هذه البحوث في فقهنا لم يكن أمراً متعارفاً، فقد وضَّح نقاطاً مهمة جداً في هذا الموضوع، وفتح مجالات جديدة أمام البحوث الفقهية[٢]. لكن للأسف لم يتم الاستمرار في هذه البحوث بالشكل الذي يليق بها، حتى بعد انتصار الثورة الإسلامية بالرغم من ضرورتها وأهميتها.

ويؤكد الشهيد المطهري بصراحة أن إدارة المجتمع يجب أن تكون ـ حسب نظر الإسلام ـ عن إرادة وشعور وتدبير. وليس الأمر كذلك في أن لا يكون للدولة حق التدخل لإصلاح الأُمور الاقتصادية، فالدولة لها الحق، بل يجب عليها أن تمنع من انحصار الثروة بيد عدد خاص من الأفراد مما يؤدي إلى إفقار الطبقات العامة من الشعب؛ فلا يُسمح بأي شكل من الأشكال أن تنحصر مجموعة شركات، ويُحتكر إنتاج أو بيع سلع معينة بيد فرد خاص. فالإسلام لا يقبل السيطرة

---

١ ـ ان الكلام الذي يطرح في العالم اليوم هو ايجاد التعادل بين الانتاج والتوزيع والتقسيم العادل للثروة. أما حسب رأي الإسلام فإنه بالإضافة إلى ذلك تطرح أيضاً مسألة التناسب والتعادل بين الانتاج والاحتياجات الواقعية للأفراد. راجع: نظرة حول الاقتصاد الإسلامي، ص٢٤٠.

٢ ـ يجب بحث الآراء الاقتصادية للشهيد المطهري بشكل مستقل، وما جاء هنا هو توضيح مختصر حول الخطوط العامة لمسألة إعادة التوزيع.

الاقتصادية لبعض الأفراد في المجتمع بحجة الملكية الفردية.

فتصور بعض الناس أنه يمكن للأفراد بموجب القواعد الاقتصادية الأولية في الإسلام، كقاعدة السلطنة بحكم (الناس مسلطون على أموالهم) أن يتمكنوا من التصرف والقيام بأي عمل يريدون على ما يمتلكون ومهما كانت نتيجته، هو تصور خاطئ ومرفوض. فبنظر الإسلام أن الاختلاف الطبقي الفاحش هو دليل على وجود الاستغلال، فيكون للدولة الحق بوضع الضرائب، بالإضافة إلى أُمور مثل الخمس والزكاة؛ لانتقال الثروة من الأغنياء إلى الفقراء، كي تتمكن من الحيلولة من خطر الفوارق الطبقية بين أفراد المجتمع، وكذلك إزالة الأضرار ورفع الحاجات الاجتماعية التي تظهر بين الفقراء.

وكما أشرنا سابقاً، فإن الإسلام يرى أصل وجود الفارق بين الأفراد طبيعياً، وهو ليس بصدد إجبار الجميع لأن يعيشوا في مستوى واحد، لكنه أيضاً لا يقبل سيطرة بعض الأفراد على اقتصاد البلاد، ويرى وجوب رقابة وسيطرة الدولة الشرعية على سير الانتاج والتوزيع. فاختيار الأفراد على ممتلكاتهم ليس أمراً مطلقاً، بحيث يمكنهم الانتاج أو الاستهلاك بأي شكل وبأي مقدار. وقد قبل الإسلام نوعاً من الرقابة على الانتاج والاستهلاك كأحد الحقوق العامة. برغم أن الإسلام قد قبل في نفس الوقت نفسه - بخلاف الماركسية - أصل الملكية الخاصة، لكن المال والثروة تتعلق بالدرجة الأُولى بالمجتمع، ثم بالأفراد في الدرجة الثانية؛ وعلى هذا يحق للمجتمع أن يعين للأفراد بعض الشروط والقيود على كيفية الانتاج والتوزيع والاستهلاك[1].

---

١ ـ نظرة حول الاقتصاد الإسلامي، ص٢٠٤ ـ ٢٤٢؛ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٩٧ ـ ٢١٧ و٢٥١ ـ ٢٧٦.

فجميع الثروات في العالم تكون ملكاً لله تعالى، وقد جعلها الله وسيلة لقوام ومعيشة المجتمع. ويحق للأفراد أن يستفيدوا من الثروات العامة المتعلقة بالمجتمع، ويحق لهم في ظل شروط خاصة أن يتملكوا قسماً منها، لكن هذه الملكية تكون في مرتبة بعد تعلق المال بالمجتمع، وفي إطار القوانين، وبشرط رعاية واحترام مصالح المجتمع العامة[(١)].

إن المصادر الطبيعية من قبيل: الأرض، والبحر، والشمس، والمطر قبل أن يحصل عليها أي عمل خاص، تكون بحكم بعض الآيات القرآنية مثل ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾[(٢)] متعلقة بجميع الأفراد، وأن العمل الذي يقوم به الإنسان عليها يعطيه حق الأولوية بالنسبة للآخرين في الاستفادة منها. ونتيجة لهذه الأولوية يحق له الاستفادة المشروعة من المال، يعني انسجامه مع أهداف الطبيعة ومصالح المجتمع، لهذا لا يجوز له الاسراف والتبذير أو إعدام الثروة والمال. فالإنسان يكون مديناً للمجتمع في قواه العقلية والبدنية والعلمية التي أنتجت ذلك المحصول، لهذا يكون المجتمع شريكاً في هذه الأموال. طبعاً لا بد أيضاً من حفظ حق الشخص في ماله؛ لأن مشاركة الآخرين بشكل متساوٍ في المال الناتج من عمل هذا الشخص، يعتبر نوعاً من الاستغلال والظلم وعدم العدالة[(٣)].

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص١٨٤ فما بعد، وكذلك نقل من المواضيع المذكورة في الهامش عن العلامة الطباطبائي ﷺ في ذيل الآية: ﴿**لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً**﴾ سورة النساء: ٥.

٢ ـ سورة البقرة: ٢٩.

٣ ـ نظره حول الاقتصاد الإسلامي، ص٥٤ ـ ٥٩.

وقد وضع الإسلام حقاً للفقراء والضعفاء في أموال الآخرين، ويجب توفير الظروف اللازمة لحياة كريمة لهؤلاء الأفراد في المجتمع. فيقول الله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾[١]، ويقول في سورة المعارج أيضاً: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾[٢].

ولا يكلف الأفراد العاجزين غير القادرين على الكسب والعمل أكثر من طاقتهم، أما إذا لم يكن لهم القدرة على الانتاج، فلا يمكن حرمانهم بشكل كامل من الثروة والمال. فمائدة الله تتسع للجميع بحكم ﴿والأرض وضعها للأنام﴾[٣]، لهذا فهي مبسوطة لهم أيضاً.

ولا بد من التنبيه إلى هذه النقطة، هي أن وجهة نظر الإسلام حول الملكية، والثروة، واختيارات الدولة واعادة التوزيع تختلف عن النظرية الاشتراكية. فالشهيد المطهري يرفض كلا النظريتين الرأسمالية والاشتراكية، ويقول: بلا شك لا يجب أن توضع جميع الأُمور الاقتصادية بيد عدد معين من الأفراد (وهو التعريف الذي يذكره الاشتراكيون عادة عن الرأسمالية)، لكن لا يلازم من هذا الأمر نفي الملكية الفردية بشكل مطلق، أو اشتراك الأفراد مع بعضهم في عمل ما، ولا يلزم منه نفي الملكية الفردية على وسائل الانتاج أيضاً[٤].

وينتقد الشهيد المطهري أيضاً القاعدة القائلة (كل حسب طاقته وكل حسب

---

١ ـ سورة الإسراء: ٢٦.

٢ ـ سورة المعارج: ٢٤ ـ ٢٥.

٣ ـ سورة الرحمن: ١٠.

٤ ـ نظرة حول الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣٢.

حاجته)[١]، ويعتقد أن هذه القاعدة تؤدي إلى استغلال وظلم الأفراد الذين لهم القدرة على العمل أكثر من حاجاتهم، ويعتبرها نقضاً لحرية النشاطات الاقتصادية التي تكون من الأُمور الضرورية المسلم بها كالحريات السياسية، كما أن تضييق وخنق النشاطات والدوافع الشخصية، يكون مانعاً من زيادة الثروات الوطنية[٢].

وبالرغم من أن الإسلام وعلى خلاف الرأسمالية قد اعتبر الملكية في بعض الموارد كالأنفال ملكية عامة واشتراكية، إلاّ أنه لم يلغي الملكية الفردية بشكل كامل[٣].

المساواة والحرية:

ومن البحوث المهمة التي ترتبط بالمساواة في معناها الثاني (المساواة النهائية)، هو نسبتها مع الحرية. وقد بدأ هذا البحث يطرح بشكل جدي في هذه الأيام، وأصبح مورد اهتمام الكثيرين، فأدى هذا الأمر إلى مواجهة متميزة بين النظريات المطروحة بعضها مع البعض الآخر. وعندما تشير المسألة التي نوع من التقابل بين المساواة والحرية، عادة ما يواجهنا السؤال التالي: لمن تكون الأولوية بينهما في حالة التزاحم؟ فمن جهة تطرح مسألة حرية النشاطات الاقتصادية، وفتح مجال السعي والإبداع والتطور للأفراد والمجموعات، فتؤدي بالإضافة إلى المصالح المادية إلى نمو وزيادة الثروة الوطنية والازدهار الاقتصادي للمجتمع. ومن

---

١ ـ القاعدة الماركسية المعروفة.

٢ ـ نظرة حول الاقتصاد الإسلامي ، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٣ ـ المصدر السابق، ص٥٩.

جهة أُخرى، تطرح أيضاً ضرورة وجود السياسات اللازمة لحماية الأفراد، والتأمين الاجتماعي لرفع وإزالة الأضرار والحرمان بين الطبقات الضعيفة في المجتمع، ومواجهة التفاوت الطبقي وعدم المساواة بين الأفراد، والتي تستلزم تدخل الدولة، الأمر الذي يتناقض مع الحريات الاقتصادية.

فالنظريات الاشتراكية ذات الاتجاه الاجتماعي ترجح جانب المساواة، في حين ترجح النظريات الليبرالية ذات الاتجاه الفردي، الحرية؛ وطبيعي فإننا اليوم لا نواجه ـ كما هو الحال في البحوث الكلاسيكية ـ جوابان مطلقان، يعني (إثبات أحدهما ونفي الآخر بشكل مطلق). ولو استثنينا بعض النظريات، فإن وجهات نظر الطرفين قد تم تعديلها إلى حدٍّ ما. والسؤال الرئيس الذي يطرح هنا هو: على فرض القبول النسبي للحرية والمساواة، ما هو المقدار الذي يقول به الطرفان لكليهما؟ وأين توجد نقطة التعادل بينهما؟

الشهيد المطهري بعد الإشارة إلى هذا الموضوع، يقول: إن الحرية والمساواة عبارة عن اثنين من القيم الإنسانية المتعارضة مع بعضها البعض، يعني إذا كان الأفراد أحراراً، تنعدم المساواة. وإذا يراد تحقيق المساواة الكاملة، فلا بد من تحديد الحرية، وإذا كان المجتمع ساحة للمنافسة الحرة، فإنه سيكون هناك حتماً فائز وخاسر في نفس الوقت؛ وذلك لاختلاف الاستعداد والقدرة عند الأفراد. فالحرية تتعلق بالفرد وتتعلق المساواة بالمجتمع. والرأسمالية التي تستند أكثر إلى الحرية الفردية ستفتقد حتماً إلى المساواة، والحرية تتلاشى في النظام الماركسي الذي يستند إلى المساواة بشكل أساسي، فكلاهما يستقي من نوعين مختلفين من الفلسفة.

ويطرح الشهيد المطهري حول هذا الموضوع، السؤال التالي: هل يوجد نوع من

التضاد بين مصالح وتكامل الفرد وبين مصالح وتكامل المجتمع؟ وهل يجب أن يساير أحدهما منافع الآخر؟ أم يوجد طريق طبيعي يوائم بين كلا المفهومين؟

فلو قلنا بوجود حدٍّ معين للحرية ـ كأحد الحقوق الطبيعية ـ إذا تجاوزته لن تعتبر حينئذٍ نوعاً من القيم الإنسانية، وأن التكامل الفردي والاجتماعي يرتبط بشكل إيجابي بهذا المقدار من الحرية، نكون بذلك قد وضعنا مذهباً ونظرية ثالثة.

وقد ظهر في عالم اليوم اتجاه ثالث، وحد وسط بين الاشتراكية والرأسمالية، يسعى لإيجاد طريق حل يمنع من حصول الاستغلال دون أن ينفي إرادة وحرية الأفراد.

ومثل هذا الطريق هو ما كان يبحث عنه الإسلام دائماً، فالإسلام يريد أن يوصل المجتمع إلى مرحلة يقوم فيها الأفراد تطوعاً، وبسبب شرفهم وكرامتهم الإنسانية والاهتمام بالإنسان، بنقل ما زاد عن دخلهم إلى الأفراد المحتاجين من أبناء جنسهم، وقد حدد الإسلام أساليب وطرق حل عملية للوصول إلى هذه المرحلة. فالأُخوّة الإسلامية تحمل طابع الحياة الأخوية؛ فهي ليست كالدول الماركسية تأخذ الأموال بالقوة من الأفراد، ثم يأخذ الجميع نصيبه من الدولة. فالاشتراك في الحياة المادية يجب أن يكون ناشئاً من التقارب والمشاركة الروحية للناس مع بعضهم البعض. واختلاف الإسلام الرئيس عن المدارس والأديان الأُخر يكمن في اعتباره للمعنوية أساساً له[1].

---

١ ـ فلسفة الأخلاق، ص٢٦٦ ـ ٢٦٨؛ وحول الثورة الإسلامية، ص١١٩ ـ ١٢٢.

التعاون العاطفي:

إن المؤيدين لقاعدة «كل حسب طاقته وكل حسب حاجته»، وإلغاء الملكية الخاصة، من الممكن أن يقولوا: إن هذه الطريقة تكون لازمة للمجتمع لكي يقوم على أساس التعاون، وتنتفي أيضاً أسباب الاختلافات والنزاعات بحذف الملكية الفردية.

الشهيد المطهري يجيب عن ذلك بالقول: لا يجب أن يكون المجتمع مسرحاً للصراع من أجل البقاء، لكن يجب أن يكون ساحة للمنافسة من أجل البقاء. فليس السعي لتخريب الآخرين والإخلال في عملهم أمراً صحيحاً، لكن فتح المجال للسعي في سبيل تقوية وتطور الفرد يكون أمراً جيداً ويمكن أن يقع في خدمة وصلاح المجتمع. والتعاون لا يتنافى مع الملكية الفردية، بل يكون بمفهومه السامي والعاطفي فرعاً على الملكية الفردية. والإنسان يكون إنساناً عندما يفكر بمساعدة الآخرين على أساس العواطف الإنسانية، بغض النظر عن أداء حقوق المجتمع والالتزام بالعدالة. فالحاجة إلى محبة الآخرين والإحساس بالعواطف الإنسانية من الاحتياجات الطبيعية للناس. وإذا ترتفع الملكية الفردية بشكل كامل، سترتفع أيضاً الظروف اللازمة لظهور مثل هذه الاستعدادت والعواطف، وهذه تعتبر جريمة كبرى بحق البشرية.

ويطلق الاشتراكيون على التعاون العاطفي في الإسلام اسم سياسة الترحم وطلب الصدقة، ويدّعون أنه لا توجد ضمانة تنفيذية لذلك، لكنهم لا يعلمون أن الإسلام قد قام بما يكفي لتطبيق العدالة ومواجهة التمييز وعدم المساواة، وعنده ضمانة تنفيذية أيضاً؛ والبحث هنا هو ما فوق العدالة. وإذا يحدث هذا الأمر بالإجبار فلن يكون للتعاون العاطفي والتضحية أي معنى، لهذا فإن الإسلام، بغض

النظر عن الصدقات الواجبة، يؤكد ويوصي بشدة بأمور مثل الانفاق، والقرض بدون فائدة، مع انه لم يوجبها على الأفراد ولم يجعلها بعهدة الدولة.[١]

شبهة التدخل في رزاقية الله:

من الممكن أن تخطر هذه الشبهة في ذهن بعض الأفراد، وهي أنه لما كنا موحدين ونعتقد أن الله خالقنا ورازقنا، كما يقول الله تعالى أيضاً في القرآن الكريم: ﴿هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[٢]، فلا تكون هناك حاجة لأن نفكر بحقوق الناس ومصالحهم، فهذه الأُمور ترتبط بالله تعالى، بل هذا نوع من التدخل في عمل الله وينافي أصل التوحيد. فالرزق هو عمل الله، وعملنا التوكل عليه والاعتماد على الرزق الإلهي، والرضا والتسليم في قباله.

ويجيب الشهيد المطهري: إذا نحن عرفنا الله حقّ معرفته، وأن لا نصفه مثلما نصف أنفسنا، لفهمنا أن تكفله برزق العباد لا ينافي أن نفكر في حقوقنا وواجباتنا، ونسعى لتحقيقها برغم كوننا مكلفين.فإذا كانت توجد منافاة بينهما، لما أوجب القرآن السعي والجد، ولما ضحى أولياء الحق وممن تربوا على القرآن في سبيل ذلك، ولما وصلت إلينا كل هذه الأوامر في هذا المجال ضمن القوانين الإسلامية.

فالتعهد والضمانة الإلهية ليست مثل التعهدات والضمانات الإنسانية. فحينما

---

١ ـ دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي، ص ١٥٧ ـ ١٦٠؛ مسألة الربا، ص ١٦٣.

٢ ـ سورة الذاريات: ٥٨.

نقرأ في القرآن: ﴿وما من دابة في الأرض إلاّ على الله رزقها﴾[١]، فإن المقصود من الله، هو خالق المخلوقات، ونظام العالم وفعله يتجلى بصورة هذه الأنظمة وأُصولها في هذا العالم، فإن جهاز التغذية في النبات والحيوان والإنسان، والرغبة، والغرائز التي تجذب الأحياء نحو الغذاء، كلها من الرازقية الإلهية. وإن عقل وإرادة الإنسان، والإحساس بوجوب المحافظة على حقه وسعيه لتحقيق مصالحه، وكذلك سعيه الفكري في هذا المجال، تكون جميعها من شؤون ومظاهر الرازقية الإلهية؛ وجميعها بأمره أيضاً. ونحن ليس فقط لم نتدخل في عمل الله فحسب، بل نحن المنفذون لمشيئته.

إن ما يقال: (من أعطى الأسنان، يعطي الطعام)، هو كلام صحيح، لكن لا يعني أن نقدم الطعام الجاهز للإنسان بدون تعب أو سعي من قبله؛ بل المقصود أنه توجد علاقة في نظام الخلق بين الرزق الذي يحصل عليه الإنسان وبين وسائل الحصول على الرزق أو وسائل الهداية نحوه. فكما أن الله تعالى قد خلق في الطبيعة المواد والوسائل المختلفة، فقد أوجد أيضاً حسن القيام بالواجب للحصول على الرزق، وكذلك التفكير في العثور على طريق أفضل للحصول على الرزق، وأوجب علينا السعي لاختيار وانتخاب أفضل وأسلم الطرق لإحقاق حقوقنا، وأداء واجباتنا، وطبعاً يجب علينا أن نتوكل على الله تعالى الخالق لهذا الطريق[٢].

١ ـ سورة هود: ٦.

٢ ـ عشرون مقالة، ص ١٤٦ ـ ١٦١.

المصادر

١ ـ مرتضى المطهري، العدل الإلهي.

٢ ـ مرتضى المطهري، دراسة إجمالية لأُسس الاقتصاد الإسلامي.

٣ ـ مرتضى المطهري، فلسفة الأخلاق.

٤ ـ مرتضى المطهري، الإسلام ومقتضيات الزمان، المجلدان الأول والثاني.

٥ ـ مرتضى المطهري، التعليم والتربية في الإسلام.

٦ ـ مرتضى المطهري، عشرون مقالة.

٧ ـ مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام ط. رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية ١٩٩٧.

٨ ـ مرتضى المطهري، الجهاد.

٩ ـ مرتضى المطهري، نظرة في نهج البلاغة.

١٠ ـ مرتضى المطهري، الحرية المعنوية.

١١ ـ مرتضى المطهري، الإنسان الكامل.

١٢ ـ مرتضى المطهري، نظرة في سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام.

١٣ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية.

١٤ ـ مرتضى المطهري، المواعظ والحكم.

١٥ ـ مرتضى المطهري، نظرة حول الاقتصاد الإسلامي.

١٦ ـ مرتضى المطهري، مسألة الربا.

١٧ ـ محمد حسين الغروي الاصفهاني، حاشية المكاسب، المجلد الأول.

١٨ ـ السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة (في المعاملات)، تقرير محمد علي التوحيدي، المجلد الثاني.

١٩ ـ نهج البلاغة.

٢٠ ـ جمهورية افلاطون.

٢١ ـ الملا محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي.

٢٢ ـ العلامة المجلسي، بحار الأنوار ج٧٨.

٢٣ . Rawls, John, A theory of justice, Oxford unversity press, ١٩٧١.

الحرية
من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

منصور مير أحمدي

المقدمة:

لقد حظيت (الحرية) بأهمية كبيرة جداً في قاموس الفكر والتفكير السياسي، وأصبحت محل اهتمام وإقبال العلماء والمفكرين. وقد كتب وبحث حولها الكثير من الكتّاب والمفكرين من الاتجاهات الفكرية المختلفة، وبدوافع متفاوتة، وطبقاً لأُسس وقواعد متنوعة. ومع ذلك، ما زال مفهوم الحرية يحمل إبهاماً كبيراً نسبياً. وبرغم التعاريف الكثيرة التي ذكرت حولها، إلاّ أنه لم يطرح لحد الآن تعريف واضح لها، بحيث يرفع الابهام المفهومي عنها، وبالنتيجة لم يحصل اتفاق في الآراء بين المفكرين حولها.

إن للفكر السياسي في الإسلام صفات ومميزات خاصة، بحيث يقع تحت تأثيرها كل مفهوم يقع ضمن هذا الكلام، فأدى ذلك إلى تزايد الإبهام المفهومي للحرية في مجال الفكر السياسي الإسلامي. ولهذا السبب، نلاحظ وجهات نظر مختلفة في المجتمع حول مفهوم الحرية، وأُسسها وحدودها. فبلا شك أن طرح بحث الحرية مع إبهامها المفهومي، وعدم توضيح مفهومها في مجال الفكر السياسي في الغرب والإسلام، يعتبر من أهم أسباب هذه الاختلافات. وأن هذا الأمر والتحولات التي ظهرت في مسرح الحياة السياسية ـ الاجتماعية في إيران، قد جعل من مسألة طرح الحرية في إطار الفكر السياسي الإسلامي أمراً ضرورياً أكثر من ذي قبل.

من البديهي أن دراسة نظريات وآراء العلماء والمفكرين الإسلاميين يكون

مفيداً أيضاً إلى جانب دراسة المتون والمصادر الأصلية، واستخدام الطرق المناسبة النقلية، والتفسيرية، ويساعدنا في فهم نظرية الإسلام حول الحرية، ولهذا نحاول في هذه المقالة المختصرة أن نبحث في وجهة نظر أحد العلماء المسلمين المعروفين والمعاصرين في إيران حول الحرية؛ والأُستاذ المطهري من بين المفكرين الذين بحثوا في مؤلفاتهم حول الموضوع جيداً، فبالإضافة إلى طرح النظريات المختلفة ونقدها، فقد قام بتوضيح نظرية الإسلام حول الحرية.

وقبل البدء بدراسة مفهوم الحرية وأقسامها بنظر الأُستاذ الشهيد المطهري، فإن إشارة عابرة لمكانة الحرية في الإسلام من وجهة نظر الشهيد المطهري، يمكنها أن توضح أهمية بحث الحرية، وتساعدنا في فهم وتحليل آراء وأفكار الشهيد المطهري حولها. فالحرية بنظر الأُستاذ لها أهمية كبيرة، بحيث يعتبرها أحد أهداف بعثة الأنبياء: «إن أحد أهداف الأنبياء التي ذكرت بنص القرآن المجيد، هي منح البشر حرية اجتماعية، يعني أن ينقذوا الأفراد من أسر وعبودية أحدهما الآخر»[١].

ويقول الأُستاذ المطهري في توضيحه لآية: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[٢]:

«يجب أن لا يعتبر أيّ منا الآخر عبداً وأسيراً له، ولا يعتبر أيّ منا الآخر سيده ورئيسه، يعني أن نظام السيد والعبد قد انتهى، وكذلك انتهى نظام

---

١ ـ مرتضى المطهري، مقالات معنوية، ص ١٦.

٢ ـ سورة آل عمران: ٦٤.

الاستثمار والمستثمِر والمستثمَر، وانتهى نظام التمييز وعدم المساواة، ولا يكون لأي أحد الحق في استغلال واستعباد الآخر»[(١)].

إن للحرية في الإسلام من وجهة الأُستاذ المطهري أهمية عظيمة بحيث تقع في درجة الاعتقاد والإيمان بالله، ولهذا السبب يدافع عنها القرآن: «إن الاعتقاد والإيمان بالله يكون بنظر الإسلام مساوياً لأن يكون الإنسان حراً ومختاراً. فالحرية بمعناها الواقعي جوهر الإنسان، وأن القرآن الكريم .... يدافع عنها بشدة»[(٢)]. فإن ملاحظة هذه العبارات وعبارات من هذا القبيل يتّضح جيداً السبب في اعتبار الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري «واقعية مقدسة»[(٣)].

والنقطة الأُخرى التي تبين أهمية الحرية في الإسلام، هي ضرورة التحقيق في أُصول الدين وقبوله بحرية. فالإسلام لا يسمح بأي وجه أن يقلد الإنسان في أُصول الدين، بل على الجميع قبول الإسلام بالبصيرة والمعرفة الكاملة: «لقد مزّق الإسلام أُسلوب التقليد من الأساس، فهو يقول: أنا لا أقبل من الأساس الدين الذي تعتنقونه بالإجبار والإكراه، فهل من الممكن لمثل هذا الدين أن يجبر الناس على قبول الإسلام بالإكراه؟»[(٤)].

والآن وبالنظر للأهمية الكبيرة التي وضحناها للحرية، نبدأ بدراسة النظرية الخاصة بالأُستاذ المطهري حول الحرية. ولعدم إمكانية استخراج مفهوم الحرية

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٧.

٢ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج١، ص ٥٢٦.

٣ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص٧.

٤ ـ المصدر السابق، ص ١٢٦.

من وجهة نظره، دون التعرف على نظامه الفكري، لهذا لا بد أولاً من الاشارة إلى الأُسس النظرية للأُستاذ المطهري.

إن الحرية تعتبر من أهم أركان وعناصر أفكاره ونظرياته السياسية، وبتعبير أصح فلسفته السياسية. لهذا يمكن فهم هذا العنصر ضمن إطار فلسفته السياسية ونظامه الفكري. والنقطة المهمة في فكر الأُستاذ المطهري تكمن أيضاً في بحثه حول الحرية، ومعرفة الإنسان وأُسسه النظرية الخاصة حول معرفة الإنسان، والمعرفة والوجود.

اسس الحرية من وجهة نظر الأستاذ المطهري:

إن بحث أُسس الحرية يعتبر من البحوث المهمة جداً حول الحرية. ولقد طرح المؤلفون والمفكرون بحوثاً متعددة حول أصل وأساس الحرية، باعتبارها أحد الحقوق الأساسية للفرد من قبيل: الحرية بعنوان فقدان المانع والرادع؛ والحرية بعنوان شأن ومنزلة الإنسان؛ والحرية بعنوان الاكتفاء الذاتي والاعتماد الذاتي؛ والحرية بعنوان قيام الفرد بكل ما يريد؛ والحرية بعنوان كون الفرد سيد نفسه ومالك اختيارها. فهذه المفاهيم تعتبر من أهم الآراء حول مفهوم الحرية، وعلى أساس هذه الآراء والمباني اعتبرت الحرية بعنوان أحد الحقوق الأساسية للفرد[(١)].

وقد تم توضح هذه المفاهيم والآراء المفهومية حول الحرية طبقاً للأُسس

---

١ ـ للحصول على توضيح أكثر حول هذا الموضوع راجع:

Tim Gray, «١٩٩١», Freedom, Humanities press International INC.Atlantic High Lands, NJ. PP. ١٩-٨٢.

النظرية والفلسفية الخاصة؛ وأن أهم الأُسس النظرية التي طرحها المفكرون وخاصة الغربيون حول الحرية، هي عبارة عن: الحرية على أساس الحق الطبيعي والفطري؛ والحرية على أساس أصل الحياد؛ والحرية على أساس أصل المساواة؛ والحرية على أساس أصل الاستقلال الفردي؛ والحرية على أساس أصل التأثير والفائدة[(١)].

وبرغم أن نظرية الأُستاذ المطهري حول أُسس الحرية تتلائم وتنسجم إلى حد ما مع النظرية الأُولى؛ يعني تفسير الحرية على أساس الحق الطبيعي والفطري، لكن توجد بينهما اختلافات أساسية أيضاً، لكن الأُسس النظرية للاستاذ المطهري ـ وهي أُسس خاصة ـ تبحث بشكل عام الحرية باعتبارها حق طبيعي وفطري وأيضاً حق إلهي. ولهذا تكون لنظرية الأُستاذ المطهري حول الحرية صفة خاصة ينفصل بها عن الأفكار والنظريات الغربية، وسنوضح ذلك لاحقاً[(٢)].

فالحرية حسب رأي الأُستاذ المطهري، تعتبر من أهم احتياجات الإنسان لاستمرار حياته وتكامله؛ فلا يمكن استمرار حياة الإنسان والوصول إلى مراتب الكمال بدون وجود الحرية، ولهذا تختلف أُسس الحرية عند الشهيد المطهري بالنظر لمصادر الفلسفة السياسية ونظرياتها بشكل أساسي في الكثير من الجهات مع الحرية بنظر العلماء الغربيين. وعلى هذا الأساس، نوضح هنا أُسس الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري، وذلك من خلال مطالعة كتبه ومؤلفاته ونظرياته، واستخدام عدد من أهم أُصول وعناصر فلسفته. وبالإشارة إلى ثلاثة من الأُصول

---

١ ـ للحصول على معلومات أكثر حول هذه الأُسس، Ibid, pp.٨٤-١١٦ .

٢ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج٦ «أُصول الفلسفة»، ص٦٠٧.

والعناصر المهمة في فلسفة الشهيد المطهري وهي، (الجبر والاختيار)، (الفطرة)، و(العقل، والإرادة وتكامل الإنسان)، يمكن توضيح أُسس الحرية من وجهة نظره.

١ـ الجبر والتفويض:

للحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري بشكل عام ارتباط وثيق مع مسألة الجبر والتفويض؛ فمسألة الجبر والتفويض تعتبر من أهم المسائل التي تم بحثها كثيراً في الفلسفة الإسلامية، وظهرت حولها نظريات متعددة. وأن أساس ظهور هذه المسألة كان لتوضيح علاقة الفرد مع أفعاله وتصرفاته، وأن سؤال: (هل أن الإنسان يكون حراً في القيام بأفعاله وتصرفاته؟) يعتبر من أهم الأسئلة التي تدور في ذهن المتكلمين والفلاسفة.

وبنظر الأُستاذ المطهري، أن مسألة الجبر والتفويض قد تم بحثها ودراستها من جوانب مختلفة، مما أدى إلى جذب اهتمام الفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء الأخلاق، والمتكلمين، والفقهاء والحقوقيين نحوها[١]. وقد أدت هذه البحوث الكثيرة إلى حصول نوع من الإبهام الخاص في مفهوم الجبر والتفويض، فقام الكثير من الأفراد والمذاهب والنحل المختلفة بطرح تعريف وتفسير خاص لهما طبقاً لفهمهم من جهة، وعلى أساس قواعدهم الكلامية من جهة أُخرى. لكن في نظر الأُستاذ، أنه برغم وجود كل هذه الاختلافات والإبهام المفهومي، توجد مادة مشتركة في جميع هذه الأقوال والتعاريف، وهي أن الجميع أراد توضيح وتعيين «حدود حرية الإنسان في العمل». وبعبارة أُخرى، أرادوا تعيين هل أن الإنسان حر

---

١ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج٦ «أُصول الفلسفة »، ص ٦٠٧.

في أعماله أم لا؟ وإذا كان حراً، فما هي طبيعة هذه الحرية[١]؟

لقد لخَّص الأُستاذ المطهري الطرق المختلفة التي سلكها البشر في مسألة الجبر والتفويض، وبعد قبوله لقانون الضرورة العلية والمعلولية، لم ير منافاة بين هذا القانون واختيار الإنسان، ويعتقد أن نظام الوجود بنظر المحققين والحكماء الإسلاميين هو نظام ضروري ولا يقبل الاستثناء أيضاً، وفي نفس الوقت يكون الإنسان مختاراً وحراً في أفعاله وآثاره ويوجد الحد الأقصى من الحرية عند الإنسان، ولا توجد منافاة بين هذا الاختيار والحرية وبين ضرورة نظام الوجود[٢].

ويوضح الأُستاذ أننا لا نرى أي ملازمة بين قانون الضرورة العليّة والمعلولية وجبر الإنسان، ولا نعتقد بأي نوع من الملازمة بين عدم الضرورة العلية والمعلولية واختيار الإنسان، بل ندّعي أن الضرورة العلية والمعلولية بالنسبة للإنسان، مع الأخذ بالعلل والمقدمات الخاصة بأفعاله وحركاته، كانت جميعها مؤيدة لاختيار وحرية الإنسان، وأن إنكار الضرورة العلية والمعلولية في أفعال الإنسان لا تستلزم سلب اختياره وحريته.

وعلى هذا الأساس، فإن الأُستاذ المطهري يقبل من جهة القضاء والقدر، لكنه من جهة أُخرى يفسر القضاء والقدر بأنه لا يمنع حرية الإنسان، بل بنظره «أن الإنسان بحكم القضاء والقدر، يكون حراً ومختاراً ومسؤولاً وحاكماً على مصيره»[٣]. وبنظره أن الإنسان لا يقوم بفعل إلاّ إذا تحققت علته التامة؛ والعلة

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٦٠٨.

٢ ـ المصدر السابق، ص٦١١.

٣ ـ مرتضى المطهري، الإنسان والمصير، ص ٧٢.

التامة لفعل الإنسان مركبة من الغرائز والرغبات والعواطف والسوابق الذهنية وقوة العقل والاختيار والموازنة والتفكير بالنتائج والقدرة والعزم والإرادة[١].

ويستنتج الأُستاذ في النهاية: «إذن، صحيح أن كل فعل للإنسان إذا تحقق فإنه يحصل طبقاً للضرورة، وإذا ترك فإنه يترك طبقاً للضرورة أيضاً، لكن العلة التي جعلت تحقق ذلك الفعل أو تركه أمراً ضرورياً، هي إرادة واختيار وانتخاب الإنسان نفسه، وليس شيء آخر. ومعنى الضرورة هنا هو أن أفعال الإنسان تصبح ضرورية بالاختيار، وهذه الضرورة لا تنافي الاختيار، بل مؤيدة ومؤكدة له»[٢].

ومن هذه الجهة، يعتقد الأُستاذ المطهري أن حرية الإنسان في أعماله أمر بديهي ووجداني، ويعتقد أن الإنسان يحس بالوجدان أنه حر في انتخاب الفعل أو تركه في كل الحالات وتحت كل الظروف[٣]. وعلى هذا، وطبقاً لما مرّ باختصار يمكن القول: أن (الاختيار) والاعتقاد به ـ طبعاً المطابق لرأي الشيعة ـ يعتبر من الأُسس الفلسفية والكلامية المهمة للحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري.

٢ـ الفطرة:

إن الاختيار والحرية بنظر الأُستاذ المطهري لا تحصل على معناها الواقعي إلاّ بقبول ما يسمى في الإسلام (الفطرة)، التي تمنح للإنسان في عالم الخلق وقبل ظهور المجتمع[٤]. وطبقاً لأصل الفطرة، تختلف نظرية الأُستاذ المطهري عن

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٦١٥.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٣٠.

٤ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج٣، ص ٤٢٠.

نظريات العلماء الغربيين اختلافاً جوهرياً وأساسياً. وعلى أساس هذا الأصل، خلق الإنسان بفطرته الإلهية ونفخ في وجوده نفحة من الروح الإلهية التي تعتبر أصل وأساس شخصيته في هذه الدنيا. والفرد يمكنه بتنمية استعداداته وقابلياته الداخلية من السير في مسير تكامله والوصول إلى مقصوده. من هنا، وبنظر الأُستاذ المطهري أن الإنسان يمكن أن يكون حراً من جبر الطبيعة؛ لأنه نفحة من الروح الإلهية[١].

وتعتبر مسألة خلق الإنسان من أهم البحوث التي شغلت فكر المفكرين والعلماء. وفي الإجابة عن سؤال: «هل أن الإنسان ذاتاً ذا طبع شرور، أم له طبع وفطرة خيّرة؟» طرحت نظريات مختلفة. ويعتقد الأُستاذ المطهري بخلاف بعض العلماء الغربيين أن للإنسان فطرة خيرة، وأنه إنسان وموجود طاهر من الناحية الفطرية، وعلى هذا الأساس، يعتقد الأُستاذ أن إمكانية إصلاح الإنسان لا تحصل إلاّ إذا اعتقدنا بكون طبيعته ليست شريرة. وعلى هذا فإن الأُستاذ يقيم نظريته الإصلاحية على أصلي الفطرة والحرية، لسببين، فهو يعتقد أنه لا يمكن قبول نظرية الاصلاح إلاّ بالاعتقاد، أولاً: أن طبيعة البشر ليست شريرة، وثانياً: أن الإنسان يمتلك الحرية والاختيار حتى يتمكن من السيطرة على أوضاعه وبناء نفسه والمجتمع بالشكل الذي يريد[٢].

ويعتقد الأُستاذ المطهري أن منشأ حريات الإنسان هو الاستعدادات والقابليات الأفضل والمتناسبة مع (إنسانيته)؛ فالإنسان يحمل في ذاته طبيعة (حيوانية) وأخرى

---

١ ـ مرتضى المطهري، فلسفة الأخلاق، ص ٢١٦.

٢ ـ مرتضى المطهري، الحق والباطل، ص ٢٦ و ٢٧.

(إنسانية)، حيث تكون الأصالة لإنسانيته أو واقعيته. فالإنسان بنظر الأُستاذ المطهري، يحمل مجموعة من الاستعدادات والقابليات أفضل وأسمى من القابليات الحيوانية. وتظهر هذه القابليات إما من العواطف والميول والرغبات العالية للإنسان أو من الإدراكات والآثار والأفكار. وعلى كل حال، تصبح هذه الاستعدادات والقابليات الأفضل منشأ لحرياته المتعالية[(١)]. وعلى هذا تحتل الفطرة أساساً آخر من أُسس حرية الإنسان من وجهة نظر الأُستاذ المطهري، الفطرة التي لا بد أن يتمتع بها الإنسان للوصول إلى سعادته.

٣ـ العقل، والإرادة وتكامل الإنسان:

إن الأُستاذ المطهري يرى أساس حرية الفرد تكمن في عقله وإرادته، وضرورة الاستفادة منهما في تنمية الاستعدادات والقابليات وطي مسير التكامل الإنساني، على خلاف الكثير من الفلاسفة الغربيين الذين يعتقدون أن الإرادة والرغبة والهوى والغريزة هي أساس حرية الفرد. وعلى هذا الأساس، يعتقد: «أن البشر خلق مختاراً وحراً، يعني قد مُنح العقل والفكر والإرادة»[(٢)].

• وبنظر الأُستاذ المطهري، تكون الغرائز ورغبات الإنسان هي أصل ومنشأ الحرية في الغرب، وعندما يتحدثون عن إرادة الإنسان فهم في الواقع لا يفرقون بين الرغبة والإرادة. فبنظر الفلاسفة الغربيين يكون الإنسان موجوداً يمتلك مجموعة من الرغبات والميول ويريد أن يعيش بهذا الشكل وهذا الميل والرغبة هي منشأ

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص٧.

٢ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج١، ص٢٨٥.

حريته في القيام بالعمل[١]. وكما يظهر من كلام الأُستاذ المطهري فإنه يوجد اختلاف بين الرغبة والإرادة؛ في حين أنه يعتقد أن هذا الاختلاف لا يؤخذ بنظر الاعتبار في الغرب. وعلى هذا، فبنظر الأُستاذ المطهري تكون الحرية والديمقراطية ـ حسب الرؤية الإسلامية وعلى أساس الشيء الذي يؤدي إلى التكامل الإنساني، يعني الحرية كحق للإنسان بما هو إنسان ـ حقاً ناشئاً من القابليات الإنسانية للإنسان، وليست ناشئة من ميل الأفراد ورغباتهم[٢]. فتطور وتكامل البشر مرهون بوجود الحرية[٣]، ولهذا تعتبر واقعاً مقدساً أيضاً[٤].

وبنظر الأُستاذ أن الإنسان يمتلك قوة العقل والإرادة، وهي التي تجعل منه موجوداً لائقاً للقيام بوظائفه وتعطيه حق الانتخاب، وتجعله موجوداً حراً بحق وله قدرة الانتخاب والاختيار[٥]. وعلى هذا يمكن القول إن الحرية بنظر الأُستاذ المطهري ليست هدفاً للحياة، بل هي وسيلة للحصول على التكامل الإنساني: «ليس هدف الإنسان أن يكون حراً، لكن يجب أن يكون حراً حتى يصل إلى كماله؛ لأن الحرية تعني الاختيار، والإنسان هو الموجود الوحيد بين الموجودات الذي يجب عليه انتخاب طريقه بنفسه»[٦].

وطبقاً لما تقدم يتضح أن الأُستاذ يعتبر أن عدم وجود المانع، وعدم الجبر،

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص١٠٧.

٢ ـ المصدر السابق، ص١٠٤.

٣ ـ المصدر السابق، ص٨.

٤ ـ المصدر السابق، ص٧.

٥ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج٢، ص٢٨١.

٦ ـ مرتضى المطهري، الإنسان الكامل، ص٢٤٧.

وعدم وجود القيود في طريق الإنسان، هي من معاني الحرية، لكنه يذعن أن الحرية هي وسيلة للتكامل ومقدمة للكمال؛ فيقول: «الحرية تعني عدم وجود المانع، وعدم الجبر، وعدم وجود القيود في الطريق. إذن، فأنا حرّ وأستطيع أن أسير في طريق تكاملي، وليس أني وصلت إلى الكمال لأني كنت حراً؛ فالحرية مقدمة للكمال وليست نفس الكمال»[١].

فالأُستاذ من جهة يعتقد أن الحرية مقدمة للكمال، ومن جهة أُخرى يعتقد أن خلق الإنسان لهذا السبب يكون توأماً مع الحرية والانتخاب، حيث «بلا شك، أن الإنسان إذا لم يكن حراً لا يتمكن من الوصول إلى كماله. لهذا فقد خلقه الله تعالى بشكل يتمكن فيه من الوصول إلى كماله عن طريق الحرية والانتخاب والاختيار. فلا يمكن طي طريق الكمال دون أن يكون حراً ومختاراً، فإذا كان هناك إجبار في الأمر، حينئذٍ لا يمكن السير في هذا الطريق»[٢].

وللحرية بنظر الأُستاذ المطهري ارتباط كبير بتطور ونمو الإنسان؛ فللحرية تأثير كبير على تنمية الشخصية الدينية للإنسان، والوصول إلى كماله المطلوب. لهذا فهو يعتقد «أن البشر إذا يريد التطور والنمو فلا بد أن يكون حراً في عمله، وحراً في انتخابه»[٣]. وبنظره، أن سلب الحرية من الناس وإجبارهم يسبب أضراراً كبيرة بالفرد والمجتمع ويثبت عدم كفاءة الناس، «فإذا أرادوا أن يسلبوا الحرية من الناس ولو بحسن نية (فكيف إذا كان بسوء نية)، بحجة أن الناس لا

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٩.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص١٢٠.

يفهمون ولا يمتلكون الكفاءة والاستعداد الكافي، فإذا حصل هذا الأمر لبقي هؤلاء الناس بلا كفاءة ولا استعداد إلى الأبد»[١].

الآن وبالنظر لما تقدم، يمكن البدء بدراسة مفهوم الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري. فهو يُعرِّف الحرية طبقاً للأسس المذكورة حول الجبر والتفويض، والفطرة، وعقل وإرادة الإنسان، ودقيقاً يمكن الوصول إلى مفهوم الحرية من وجهة نظر الأُستاذ طبقاً لتلك الأُسس.

وبعبارة أُخرى، يمكن ملاحظة التأثير الكبير للأسس المذكورة على فهم الأُستاذ للحرية من خلال التدقيق في تعريف الحرية في كلام الأُستاذ. فهو وحسب أُسسه الخاصة حول معرفة الإنسان، يُعرِّف الحرية بالشكل التالي:«الحرية تعني عدم وجود الموانع من ظهور الاستعدادات العامة للأفراد، وهذا الأمر يرتبط بجميع الناس»[٢].

وكما نلاحظ في هذا التعريف، فقد اعتبر الإنسان موجوداً حراً بعيداً عن جبر الطبيعة، وذكر في هذا التعريف أن الحرية تمثل فقدان الموانع لتنمية الاستعدادات والقابليات المكنونة في داخل الإنسان، وقد أخذت الفطرة أيضاً بنظر الاعتبار في هذا التعريف، واعتبر الإنسان موجوداً حرّاً من الناحية الفطرية، وان حريته موجودة من الفطرة. وكذلك ذكر في هذا التعريف أن تكامل الإنسان وظهور الاستعدادات والقابليات هو هدف أساسي في الإنسان، ووضّح الحرية لتحقيق هذا الهدف. وقد عرّف الأُستاذ المطهري الحرية طبقاً لهذه الأُسس النظرية بأنها

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٢١.

٢ ـ مرتضى المطهري، الجهاد، ص٥٣.

جوهر الإنسان[١].

وعلى هذا يتضح أن الحرية في الفلسفة السياسية للاستاذ المطهري، برغم كونها كمال، إلاّ أنها وسيلة للوصول إلى الكمال الأسمى. وبعبارة أُخرى، أن الحرية بنظر المطهري هي «كمال آلي» وليس «كمال غائي»، كما اتضح في تعريفه للحرية.

والنقطة الأُخرى التي يجب توضيحها حول مفهوم الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري هي: «الحرية حق الإنسان بما هو إنسان»[٢]؛ لأن أصل الاختيار، والفطرة، والتكامل الإنساني لا يختص بصنف خاص من الناس، بل يشمل جميع الناس. ولقد أراد الله تعالى أن يحصل جميع الناس على الحرية بشكل متساوٍ، وبالنتيجة كون الإنسان حراً ليس مشروطاً بشرط خاص، برغم أن الإسلام قد أكَّد على الحرية بشدة واعترف بها كحق من حقوق الإنسان.

وبالنظر إلى ما تقدم، يمكن أن نحصل على هذه الخلاصة: إن مفهوم الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري تكون قابلة للفهم من خلال الأُسس النظرية التي ذكرها من قبيل أصل الاختيار، والفطرة، والعقل، والإرادة والتكامل الإنساني، ولتوضيح هذا المفهوم لا بد من أخذ هذه الأُسس بنظر الاعتبار. وعلى هذا الأساس، يتضح أن الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري، هي أحد الحقوق الأساسية للإنسان التي أودعها الله تعالى في وجوده، وقد خلق الجميع مع الحرية. فالحرية شرط أساسي لنمو وتكامل الإنسان وفقدان الحرية يعتبر مانعاً جدياً في مسير تكامله.

---

١ ـ مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج١، ص٥٢٦.

٢ ـ مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٢٣.

أقسام الحرية:

من البحوث الأُخرى المهمة التي تساعدنا في توضيح وجهة نظر الأُستاذ المطهري حول الحرية، هو أقسام الحرية بنظر الأُستاذ. إن مطالعة ودراسة مؤلفات وكتب الأُستاذ المطهري، توضح وجود تقسيمات مختلفة عن الحرية، من زوايا وجهات متنوعة. فقد قُسمت الحرية في هذه المؤلفات وحسب ارتباطها مع المفاهيم الأُخرى إلى عدة أقسام. فيمكن اعتبار الحرية وعلاقتها بالواجب، والتكامل، والفكر، والعقيدة، والاحتياجات الفردية والاجتماعية للإنسان من المواضيع التي تكون معياراً للتقسيمات المختلفة. وعلى أساس نوع هذه العلاقة يمكن مشاهدة ظهور نوع خاص من الحرية في مؤلفاته. وبما أن هذه المعايير يمكن أن تحمل نقاطاً مشتركة كثيرة، وأحياناً يمكن الوصول إلى أقسام متشابهة من التقسيم، لهذا سنقوم ببحث أقسام الحرية على أساس ملاك آخر غير هذه المعايير.

إن أحد المعايير التي يمكن على أساسها تقسيم الحرية، هو تحليل عناصر مفهوم الحرية. فالحرية تتكون بشكل عام من ثلاثة عناصر أساسية: ١ ـ الفاعل، العامل (agent)؛ ٢ ـ المانع، والرادع (constraint)؛ ٣ ـ الهدف، والغاية (aim).

وكل تعريف للحرية في الواقع يكون شاملاً لهذه الأركان الثلاثة الأساسية. وعلى هذا، تكون الحرية عبارة عن: كون الفرد (العامل، الفاعل) حراً من أي مانع يمنعه من القيام بعمل ما أو البقاء في الوضع الذي يرغب». إن هذا التعريف للحرية والذي طرحه في البداية (مك كالوم) طبقاً للتحليل المفهومي السابق، على أساس أنه يشمل جميع أقسام الحرية. وطبقاً لهذا التحليل المفهومي، يبين (مك

كالوم) نموذجه الخاص عن الحرية بهذا الشكل[١]:

X is free from Y to do or to be Z

X (الفاعل، العامل)، Y (المانع، الرادع)، Z (الهدف، الغاية)، تمثل العناصر الثلاثة الأساسية التي أُخذت بنظر الاعتبار في نموذجه النظري عن الحرية.

الآن، وباستخدام هذا النموذج النظري، نبدأ بدراسة وتحليل أقسام الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري. والظاهر أنه يمكن أن نجد العناصر الثلاثة المذكورة في التعاريف التي طرحت عن الحرية في مؤلفات الأُستاذ المطهري، ثم نوضح على أساسها كيفية ظهور أقسام الحرية.

من الواضح أن العنصر الأول (الفاعل، العامل) في هذه التعاريف هو نفس الفرد الذي جُعلت الحرية وصفاً خاصاً به، ويمكن في ظروف خاصة نسبة وصف الحرية إلى الفرد الإنساني أو سلبه منه. أما العنصر الثاني في (المانع، الرادع) في هذه التعاريف، فيشمل موارد متعددة يمكن تلخيصها بالنقاط التالية: ١ ـ الطبيعة وسيطرتها على الإنسان؛ ٢ ـ العادات والقوانين الموجودة في المجتمع؛ ٣ ـ الناس الآخرون وسيطرتهم على الإنسان؛ ٤ ـ أهواء الفرد النفسية؛ ٥ ـ الدين والاعتقادات الدينية.

ويشمل العنصر الثالث (الهدف، الغاية) إن في هذه التعاريف أيضاً أهدافاً متعددة أهمها ما يلي: الواجب، التكامل، السعادة.

---

١ ـ لقد شرح كاتب هذه المقالة هذا التحليل المفهومي للحرية ونموذجها بالتفصيل في تحقيقات أُخرى. للتوضيح والحصول على معلومات أكثر، راجع: منصور مير أحمدي، الحرية في الفلسفة السياسية للإسلام؛ وراجع أيضاً: Tim Gray, Ibid.

وعلى هذا، فإن علاقة هذه العناصر الثلاثة تؤدي إلى ظهور أقسام خاصة من الحرية. ونظراً لما تقدم، يمكن ذكر الحالات والأقسام المتعددة للحرية بالشكل التالي:

١ـ الإنسان والطبيعة

هل أن الإنسان حر من قيود الطبيعة وعالم الوجود أم أنه أسير ومقيد بالطبيعة وتحولاتها؟ وهل يمكن القول إن الطبيعة لا تعمل أي نوع من المحدودية والقيود على الإنسان وسلوكه؟

حسب رؤية الأُستاذ المطهري، أن الطبيعة تُوجد دائماً قيوداً على الإنسان وموانع ومشكلات أمامه، فتؤدي هذه المجموعة من العوامل إلى حصول نوع من (الأسر) بالنسبة للإنسان. ولهذا، فإن الإنسان يسعى باستمرار لكسب المعرفة، وبالتالي قدرة التصرف على الطبيعة والسيطرة عليها، حتى يتمكن من التخلص من هذا الأسر[١]. من هنا يظهر نوع خاص من الحرية من خلال علاقة الفرد بالطبيعة، والذي يعبر عنه الشهيد المطهري «حرية الإنسان من أسر الطبيعة». طبعاً أن الفرد لا يمكن أن يتخلص بشكل كامل من موانع وقيود الطبيعة، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى لا يكون مغلوباً منها بشكل كامل؛ وعلى هذا يمكنه التخلص من أسر الطبيعة ويحصل على الحرية بهذا المفهوم.

ويظهر في هذا القسم من الحرية، العنصر الثالث وهو (التكامل)؛ فالإنسان

---

١ ـ للاطلاع أكثر حول وجهة نظر الأُستاذ المطهري حول هذا الموضوع، راجع: مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ ج١، ص٢٨٥ ـ ٢٩٩.

عندما يتخلص من أسر وسيطرة الطبيعة يتقدم في مسير تكامله. والهدف من سعيه للوصول إلى هذا النوع من الحرية، هو تكامل وتنمية استعداداته الكامنة في وجوده. وبعبارة أُخرى، أن نمو وتكامل الإنسان يستلزم تخلصه من سيطرة وأسر الطبيعة؛ وبالنتيجة يمكن القول: إن تخلص الفرد من الطبيعة للوصول إلى تكامله يعادل حرية الإنسان من أسر الطبيعة.

٢ـ الإنسان والعادات والقوانين الموجودة

لو نأخذ العنصر الثاني في مفهوم الحرية بنظر الاعتبار، يعني (العادات والقوانين الموجودة في المجتمع)، وعلاقة الفرد بهذه العادات والقوانين من الممكن أيضاً أن تؤدي إلى ظهور قسم آخر من الحرية، يكون الفرد بموجبها حرّاً من العادات والقوانين الموجودة في المجتمع، ولا تعمل هذه العادات والقوانين قيوداً وموانع أمامه.

وبنظر الأُستاذ المطهري، أن الإنسان قبل القرن الثامن عشر لم يكن عنده هذا النوع من الحرية؛ لأنه لم يكن يعلم أنه يمكن الاعتراض على هذه العادات، ويمكن وضع قانون للفرد عن معرفة واطلاع، بل كان يعتقد أن هذه العادات لازمة الاتباع[١]. وعلى هذا، فإن تحرر الإنسان من العادات الموجودة التي تحصل عن معرفة تعتبر قسماً آخر من أقسام الحرية.

وفي هذا القسم من الحرية أيضاً يكون (تكامل) الفرد هو العنصر الثالث يعني الهدف والغاية. وهذا القسم من الحرية يحصل في مجال تكامل الإنسان،

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

حيث يقوم بإزالة تقاليد وعادات المجتمع التي تمثل مانعاً أساسياً أمامه. طبعاً توجد نقطة مهمة يجب التذكير بها، وهي أن مصالح المجتمع يمكن أن تكون، طبقاً للأسس المذكورة، مانعاً أصيلاً يتبلور بشكل قانون يتم قبوله في مقابل الحرية الفردية.

وعلى هذا، فإن مصالح المجتمع بنظر الأُستاذ المطهري تكون إلى جانب مصالح الفرد من العوامل التي تحدد وتقيد الحرية. فإذا لم يهتم الفرد بمصالح المجتمع، حينئذٍ يمكن تحديد حريته؛ لأن «اللازم من الحق الطبيعي والحيثية الذاتية للإنسان، هو لزوم الاحترام، لكن اللازم من الاحترام ليس أن يترك الفرد وحاله، بل اللازم منه أن نسمح بكل عمل يؤدي إلى نمو وتطور الاستعدادات والقابليات الطبيعية عنده»[1]. ولهذا، فإن تحرر الأفراد من العادات والقوانين الموجودة في المجتمع تكون معتبرة إذا لم تؤدي إلى تحديد وتقييد مصالح المجتمع، وإذا كانت حرية الفرد لا تحترم مصالح المجتمع، فإن هذه الحرية لا تتلائم مع الأُسس النظرية للأُستاذ المطهري.

٣ـ الإنسان والأناس الآخرون

والقسم الآخر من الحرية الذي عبر عنه الشهيد المطهري باصطلاح (حرية الإنسان من سيطرة الناس الآخرين)، يتحقق في علاقة الفرد مع الناس الآخرين. وفي هذا القسم أيضاً يتعامل الفرد باعتباره العنصر الأول مع الناس الآخرين

---

١ ـ «أُسس ومعايير الحرية في الفكر الانتقادي للأُستاذ المطهري»، صحيفة كيهان لسنة ١٩٩٨.

بعنوانهم العنصر الثاني، بحيث يمكن أن يطلق على الفرد أنه حر إذا لم يحدد الناس الآخرون حريته. فإذا كان الفرد لا يتمتع بمثل هذه الحرية في علاقته مع الآخرين، حينئذٍ لا يتحقق هذا القسم من الحرية له. وعلى هذا، فإن تحرر الإنسان من سيطرة الآخرين يعتبر قسماً آخر من أقسام الحرية، والعنصر الثالث في هذا القسم من الحرية هو (التكامل) أيضاً، حيث يجب أن يكون الفرد في أمان من سيطرة وأذى الآخرين، حتى يتمكن من الوصول إلى سعادته وكماله. وحرية الفرد من سيطرة الآخرين تعتبر أهم شرط لتقدم وتطور وتكامل الإنسان.

وبالطبع فإن الأُستاذ المطهري لا يعتبر هذا النوع من الحرية مطلقاً، فهو يعتقد أن الإنسان لا يتحرر بشكل مطلق من سلطة الآخرين؛ لأن حرية الإنسان المطلقة من سيطرة الآخرين أمر غير معقول، وإذا كان للفرد حرية مطلقة في علاقته مع الآخرين، فهذا يعني أن هؤلاء الناس ليسوا أحراراً في علاقتهم مع هذا الفرد[١]. وعلى هذا يمكن اعتبار (حرية الآخرين) أيضاً من بين قيود الحرية في فكر الأُستاذ المطهري. ولهذه القيود أيضاً أصلاً في أُسسه النظرية كما ذكرنا سابقاً، فالحرية من وجهة نظر المطهري لها أصل في أُسس علم المعرفة ومعرفة الإنسان، وقد تم توضيحها في اطار الأُسس الثلاثة وهي الاختيار، والفطرة، والعقل وإرادة وتكامل الإنسان. ولهذا، فكما يجب على الآخرين أن يضعوا الموانع والقيود في مسير نمو وتكامل الفرد، كذلك لا يجب على الفرد أيضاً أن يتجاوز بحريته على حريات الآخرين. وطبقاً لنظر الاستاذ يتمتع جميع الناس بالاختيار بشكل متساوٍ، ولا يحق لأي شخص أن يتعدى على حرية الآخرين، وبالنتيجة تعتبر حرية

---

١ ـ مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ ج١، ٢٨٥ ـ ٢٩٩.

الآخرين من أهم القيود التي تحدد حرية الفرد.

والنقطة المهمة التي تظهر في توضيح الأُستاذ المطهري لهذا القسم من الحرية، هي تركيب الأصلين الأساسيين (التكامل) و(التكليف) كعنصر ثالث لمفهوم الحرية، فمن جهة يعتبر هدف حرية الفرد من سيطرة الآخرين هو الوصول إلى (التكامل)، ومن جهة أُخرى، فإن (واجب) الآخرين هو أن لا يضعوا القيود والموانع في مقابل الفرد. والنقطة الأخرى هي أن حرية الفرد لما كانت تقع ضمن إطار المجتمع؛ لهذا يمكن إطلاق اصطلاح الحرية الاجتماعية على هذه الحرية. والإنسان يحتاج في الوصول إلى نموه وتكامله إلى أُمور في المجتمع يطلق عليها الاحتياجات الاجتماعية. وعلى هذا، فإن الحرية الاجتماعية تعتبر أحد الاحتياجات الاجتماعية والتي يعرفها الأُستاذ المطهري بالشكل التالي:

«يعني يجب أن يكون الإنسان في المجتمع حراً من ناحية سائر أفراد المجتمع، ولا يكون الآخرون مانعاً في طريق نموه وتكامله، فلا يحبسوه، ولا يجعلوه سجيناً بحيث يحددون من نشاطه وحركته، ولا يستغله الآخرون، ولا يستعملوه، ولا يستعبدوه، بمعنى أن لا يستفيدوا من جميع قواه الفكرية والجسمية لتحقيق منافعهم»[١].

وبرغم تأكيد الأُستاذ المطهري في هذا القسم من الحرية على الحرية الاجتماعية، إلاّ أنه بتعميم العنصر الثاني في هذا القسم يمكن الوصول إلى قراءة الحرية السياسية في أفكار وآراء الشهيد المطهري. ويمثل (الناس الآخرون) وبشكل عام (المجتمع) العنصر الثاني في الحرية الاجتماعية. والآن لو نضع بدلاً عنهما،

---

١ ـ مرتضى المطهري، مقالات معنوية، ص١٤.

(الدول) أو (المجتمع السياسي) بعنوان العنصر الثاني للحرية، لظهر مفهوم الحرية السياسية. ففي الحرية السياسية يقع الفرد (العنصر الأول) في مقابل الدول (العنصر الثاني)، والحرية السياسية هي وصف للفرد في المجتمع السياسي وفي مقابل الدول. لهذا، فإن الحرية السياسية تظهر عندما لا تضع الدول الموانع مقابل النشاطات السياسية للأفراد وتترك الأفراد، أحراراً في القيام بهذه النشاطات. وبرغم من عدم استفادة الأُستاذ المطهري من كلمة الدولة بصراحة، إلاّ أن سياق كلامه وعبارته تسمح لنا بمثل هذا التعميم. وتعتبر البحوث التي طرحها حول الحرية، وحق انتخاب الناس من هذا القبيل. ولتوضيح البحث أكثر، فإن تكرار بعض عباراته والإشارة إلى بعض آخر منها يعتبر مفيداً في هذا المجال.

فالأُستاذ المطهري يعتقد أن «الإنسان إذا أراد التطور والتكامل فلا بد أن يكون حراً في عمله، وحراً في انتخابه»[1]. وكذلك يقول في موضع آخر حول الأضرار التي تحصل من إكراه وإجبار الناس:

«[فإذا] أرادوا أن يسلبوا الحرية من الناس ولو بحسن نية (فكيف إذا كان بسوء نية) بحجة أن الناس لا يفهمون ولا يمتلكون الكفاءة والاستعداد الكافي، فإذا حصل هذا الأمر لبقي هؤلاء الناس بلا كفاءة ولا استعداد إلى الأبد. فمثلاً لو كان من المقرر أن يحصل انتخاب ما، سواء كان انتخاب عضو في المجلس أو انتخاب آخر، فمن الممكن أن يكون عندكم أنتم المسؤولون على هذه المجموعة، حسن نية في الأمر، وكان تشخيصكم في الواقع أن من الأفضل أن ينتخب الشعب الشخص الفلاني، ونفترض أن هذا الشخص هو الأفضل حقاً، لكن إذا أردتم أن تحملوا

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص١٢٠.

هذا الشخص على الناس وتقولوا لهم أنكم لا تفهمون، ويجب عليكم حتماً انتخاب الشخص الفلاني، لما تقدم هؤلاء الناس من الناحية الاجتماعية إلى يوم القيامة»[١].

إن التدقيق في العبارات السابقة يبين جيداً إمكانية طرح الحرية السياسية في فكر الشهيد المطهري من جهة، وتأثير أُسسه النظرية في مفهوم الحرية من جهة أُخرى. وعلى هذا الأساس أوصى الأُستاذ المطهري في موضع آخر بلزوم رعاية حرية الناس في نظام الجمهورية الإسلامية، بحيث يمكن أن نجد بعضاً من مصاديق الحرية السياسية في أفكاره، فهو يقول: «إن وظيفة الجميع احترام الحريات بمعناها الواقعي؛ لأنه إذا كان من المقرر أن تسبب الحكومة في الجمهورية الإسلامية، نوعاً من المضايقة والاختناق، فإنها حتماً ستفشل وتزول»[٢].

وعلى هذا، يمكن القول إنه قد تم أخذ الحرية الاجتماعية بمفهومها العام في معرفة أنواع الحرية عند الأُستاذ المطهري، وهي تشمل الحرية السياسية ومصاديقها أيضاً. وإن أفكار وآراء المطهري ـ كما لاحظنا ـ تقبل جيداً مثل هذا التعميم.

٤ـ الإنسان وأهواؤه النفسية

مع أخذنا بنظر الاعتبار (الأهواء النفسية) كعنصر ثان في مفهوم الحرية، يظهر قسم آخر من أقسام الحرية. ولهذا، فإن حرية الفرد من أهوائه النفسية

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص٦٢.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

تعتبر قسماً آخر من أقسام الحرية أيضاً. فبنظر الأُستاذ المطهري، إن الإنسان من حيث هو إنسان، فإنه أسير نفسه، ومن حيث هو حيوان، فإن إنسانيته تكون أسيرة لحيوانيته. فعندما تكون روح الإنسان مطيعة لميوله النفسية والطبيعية، ولا يكون عقل الإنسان إلاّ في خدمة الطبيعة والمادة، فهذا يعني أنه أسير وعبد لنفسه[١]. وعلى هذا، فإن تحرر الإنسان من أهوائه النفسية، فإنه يضيف قسماً آخر إلى أقسام الحرية.

والعنصر الثالث في هذا القسم هو (التكامل) أيضاً. فالإنسان في سعيه للوصول إلى السعادة والتكامل يحتاج، بالإضافة إلى الاحتياجات الاجتماعية، إلى الاحتياجات المعنوية أيضاً. ولا بد في سبيل نيل السعادة والكمال أن ترفع وتزال كل الموانع التي تعترض طريق الإنسان؛ سواء الموانع الاجتماعية أو الفردية. فكما أن الآخرين يمكن أن يكونوا عقبة في طريق سعادة وتكامل الفرد، فهو أيضاً يمكن أن يضع مثل هذه العقبة أمام نفسه. ولهذا فإن الإنسان بالإضافة إلى الحرية الاجتماعية، يحتاج إلى نوع آخر من الحريات أيضاً، وهي كما ذكرها الأُستاذ المطهري (الحرية المعنوية). فحسب رأي الأُستاذ المطهري تكون «الحرية المعنوية على خلاف الحرية الاجتماعية، هي حرية الإنسان نفسه من نفسه. فالحرية الاجتماعية، هي حرية الإنسان من قيد وأسر الأفراد الآخرين، لكن الحرية المعنوية هي نوع خاص من الحرية، وفي الواقع هي حرية الإنسان من قيد وأسر نفسه»[٢].

وبنظر الأُستاذ المطهري، فإن طرح الحرية المعنوية يجد ضرورته؛ لكون

---

١ ـ مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ ج١، ص٢٨٥ ـ ٢٩٩.

٢ ـ مرتضى المطهري، مقالات معنوية، ص٣٢.

الإنسان موجود مركب له قوى وغرائز متنوعة. «إن الإنسان من جهة المعنى، أو الباطن، أو من جهة روحه من الممكن أن يكون حراً، ومن الممكن أن يكون عبداً، يعني من الممكن أن يكون الإنسان عبداً لحرص نفسه، وأسيراً لشهواته، وأسيراً لغضبه، وأسيراً لطمعه، ومن الممكن أن يكون حراً منها جميعاً»[١].

وعلى هذا، فإن الحرية المعنوية تطرح في مجال علاقة الفرد مع نفسه، وتوضح تفوق وغلبة الفرد في صراعه مع نفسه لإزالة الموانع التي تضعها نفسه في مسير نموه وتكامله. وكما نلاحظ فإن نقطة اشتراك الحرية الاجتماعية والحرية المعنوية هي عدم وجود الموانع. وعلى هذا الأساس، عرَّف الأُستاذ المطهري الحرية بعدم وجود المانع، ويعبر عن الأحرار بأنهم أُناس يكونون في حالة صراع دائم مع الموانع التي تعترض طريق نموهم وتكاملهم، ولا يستسلمون لتلك الموانع[٢].

إن أحد الامتيازات والخصائص المهمة في بحث الحرية عند الأُستاذ المطهري، هو اهتمامه بالحرية المعنوية وطرحها إلى جانب الحرية الاجتماعية، فالمطهري بطرحه الحرية المعنوية قد فتح باباً جديداً أمام المفكرين والعلماء. فللحرية المعنوية مكانة رفيعة ومهمة، بحيث اعتبرت أحد أهداف الأنبياء: «ان الاختلاف الأساسي بين نظريات الأنبياء والنظريات البشرية، هي أن الأنبياء جاؤوا لكي يمنحوا الناس الحرية المعنوية بالإضافة إلى الحرية الاجتماعية، وللحرية المعنوية قيمة واعتبار أكبر من أي شيء آخر». ولهذا السبب فالأُستاذ يعتقد أن «الحرية الاجتماعية ليست عملية، ولا يمكن تحققها بدون الحرية المعنوية، وهذه هي المشكلة

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٩.

٢ ـ المصدر السابق، ص١٤.

الرئيسة في المجتمعات البشرية اليوم؛ لأنهم يريدون تأمين الحرية الاجتماعية فقط، لكنهم لا يسعون لتحقيق الحرية المعنوية»[1].

وعلى هذا، فإن العنصر الأول في هذا القسم من الحرية هو (الفرد)، والعنصر الثاني (أهواؤه النفسية)، والعنصر الثالث (التكامل والسعادة). وطبعاً لعله يمكن بالنظر إلى أُسس علم المعرفة المتأثرة بالنصوص الدينية أن نعتبر (الواجب) عنصراً ثالثاً في هذا القسم بالإضافة إلى (التكامل). والفرد لا يتحرر من أهوائه النفسيه فقط لأجل الوصول إلى السعادة والتكامل، بل إن هذا الأمر هو وظيفة وواجب على كل فرد. فعلى أساس التعاليم الدينية، يكون الإنسان مكلفاً بتحرير نفسه من قيد أهوائه النفسية، وأن يتمكن بنفسه من تحقيق حريته من نفسه والتي يُطلق عليها اسم الحرية المعنوية. وعلى كل حال، فإن الحرية المعنوية في فكر المطهري تظهر أيضاً نتيجة لتغيير عناصرها المفهومية.

٥ـ الإنسان والدين والاعتقادات

عندما نجعل (الدين والاعتقادات) بمثابة العنصر الثاني في مفهوم الحرية وإيجاد علاقة بين الناس معهما، سيظهر قسم آخر من أقسام الحرية يُطلق عليه اسم (حرية العقيدة). وبالطبع يمكن اعتبار الدين والاعتقاد أيضاً كعنصر ثالث (الهدف، الغاية) للحرية، فإذا كان وجود دين وعقيدة خاصة تمنع الإنسان من قبول دين أو عقيدة أُخرى، ففي هذه الحالة يصبح الدين والعقيدة العنصر الثاني في مفهوم الحرية، أما إذا كان هناك مانع آخر من قبيل الدولة أو الحكومة يمنع

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٩.

قبول دين أو عقيدة أُخرى، ففي هذه الحالة سيصبح الدين والعقيدة العنصر الثالث. وبعبارة أخرى، إن السؤال الأصلي يطرح أحياناً بهذا الشكل، هل أن دين الإسلام يكون مانعاً لقبول أديان وعقائد أُخرى؟ في حين أن السؤال يطرح في بعض الأحيان بالشكل التالي: هل أن الدولة أو الأفراد يمكنهم أن يمنعوا قبول أديان وعقائد أُخرى.

إن التأمل في أفكار وآراء الأُستاذ المطهري يوضح اهتمامه بالسؤال الأول والاجابة عنه. وكأن اهتمامه الأصلي ينصب على المقدار الذي يسمح به دين الإسلام لحرية العقيدة والدين. وعلى هذا فإن آراءه وأفكاره قد اهتمت بشكل أكبر بالسؤال الأول، وأن الإجابة عن السؤال الثاني يمكن طرحها في بحث حرية العقيدة والدين، وأيضاً في قسم الحرية الاجتماعية ـ السياسية باعتباره أحد وأهم مصاديق الحرية السياسية في المجتمع. أما لكون الإجابة عن السؤال الثاني تستلزم الإجابة عن السؤال الأول، فقد ركّز الأُستاذ المطهري كل سعيه في الإجابة عن السؤال الأول. وعلى هذا، فبعد أن تتضح وجهة نظر الأُستاذ حول السؤال الأول، يمكن أيضاً الوصول إلى استنتاج السؤال الثاني والإجابة عنه.

إن الأُستاذ المطهري في توضيحه لمفهوم حرية العقيدة، يقوم نوعاً ما بتوضيح المقارنة بين حرية العقيدة وحرية الفكر مع بعضهما. فبنظره أن «حرية الفكر ناشئة من نفس الاستعدادات الإنسانية للبشر التي تمكنهم من التفكير في المسائل المختلفة. فهذا الاستعداد البشري يجب أن يكون حراً حتماً؛ لأن تطور وتكامل البشر يكمن في تحقيق هذه الحرية.

أما حرية العقيدة، فلها خصوصية أُخرى. فانتم تعلمون أن كل عقيدة لا تكون ناشئة حتماً من فكر صحيح ومقبول. فمنشأ الكثير من العقائد هو مجموعة من

العادات والتقاليد والعصبية. فالعقيدة بهذا المعنى ليست طريقاً للحل، بل على العكس تعتبر نوعاً من تحجر الفكر؛ يعني أن فكر الإنسان في هذه الحالة، بدلاً من أن يكون حراً وفعالاً يكون مغلقاً ومتحجراً»[١].

وكما نلاحظ، فإن معيار قبول وعدم قبول الحرية في هذا القسم هو تكامل الإنسان أيضاً. فحرية الفكر تهيئ الأرضية المناسبة لنمو وتكامل الفرد، وبالنتيجة يتم قبول هذه الحرية. أما حرية العقيدة، فلا تستلزم هذا الأمر. إن حرية العقيدة بنظر المطهري بهذا المعنى لا يكون غير مجدٍ فحسب، بل يؤدي إلى حصول أكثر الآثار ضرراً للفرد والمجتمع[٢]. والأُستاذ بعد أن يبين هذا الاختلاف بين حرية الفكر وحرية العقيدة، يؤكد على هذه النقطة المهمة، وهي أن كل مذهب ودين يكون مؤمناً ومعتقداً بفكره ويعتمد عليه، لا بد أن يكون مؤيداً لحرية الفكر، وعلى العكس فإن كل مذهب لا يؤمن ولا يعتقد بفكره، يعمل على اعتراض ومنع حرية الفكر[٣].

وعلى هذا، فإن أهم العوامل التي يؤكد فيها الأُستاذ المطهري على حرية الفكر، هي نظريته حول دين الإسلام. فبنظره، أن الإسلام يمتلك القدرة النظرية والفكرية القوية بحيث يمكنه الإجابة المنطقية عن جميع الأفكار والآراء المخالفة، وحتى المعاندة له، وبالنتيجة فإن وجود حرية الفكر ليس فقط لا تجلب ضرراً على دين الإسلام، بل بطرح النظريات وأسئلة المخالفين والسعي للإجابة عنها، يؤدي

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص٧.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

٣ ـ المصدر السابق، ص١١.

إلى زيادة سمو وتعالي ورفعة الدين، فبنظر الأُستاذ المطهري أن: «الإسلام هو دين ينمو ويتطور في محيط العلم أفضل من محيط الجهل»[١]، و«الإسلام قد بقي حتى الآن لأن قد واجه الأفكار المختلفة بشجاعة وصراحة»[٢]، و«أن هذا الدين قائم على أساس المنطق والفكر»[٣].

وعلى أساس هذا الاعتقاد قد جعل الأُستاذ حرية الفكر تمتد إلى مجال الدين والاعتقادات الدينية؛ فهو يعتبر المجال أمام النقد وطرح السؤال في المسائل الدينية مفتوحاً: «إني بخلاف الكثير من الأفراد، وبرغم علاقتي واعتقادي الشديد بالدين، إلاّ أني لا أنزعج من طرح الشكوك والشبهات الكثيرة في المسائل الإسلامية، بل أفرح من كل قلبي؛ لأني أعتقد، وشاهدت ذلك بالتجربة طيلة حياتي، أن هذا الدين المقدس السماوي عندما يتعرض للهجوم في كل جبهة من الجبهات، فإنه يخرج منها دائماً منتصراً ومتعالياً ويتجلى أكثر للعالم. فصفة الحقيقة هي أنها تتضح وتسمو بطرح الشك والتشكيك فيها. فالشك مقدمة اليقين والترديد سلم التحقيق»[٤].

والنقطة المهمة الأُخرى حول حرية العقيدة بنظر الأُستاذ المطهري والتي تستحق الذكر هنا، هي أنه برغم من مخالفة الأُستاذ حسب الظاهر لحرية العقيدة، إلاّ أن التأمل في مجموعة كلامه يوضح التفاوت الذي وضعه بين حرية

---

١ ـ مرتضى المطهري، عشر مقالات، ص١١٩.

٢ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص١٨.

٣ ـ مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص١٢٤.

٤ ـ مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٢٣.

العقيدة القائمة على الفكر، وحرية العقيدة القائمة على مسائل أُخرى غير فكرية من قبيل: العادات، والتقاليد، والأُسس الوراثية. فبنظره أن النوع الأول يكون مقبولاً على خلاف النوع الثاني: «يوجد تفاوت كبير جداً بين حرية الفكر وحرية العقيدة. فإذا كان الاعتقاد يستند إلى فكر معين، ولدينا عقيدة تكون منشأ لذلك الفكر، فإن الإسلام يقبل مثل هذه العقيدة، وفي غير هذا فإن الإسلام لا يقبل العقيدة من الاساس. وحرية هذه العقيدة هي حرية الفكر، أما العقائد التي تظهر على أساس الوراثة والتقليد، وعن الجهل بسبب عدم التفكير، والتسليم مقابل العوامل المعارضة للفكر عند الإنسان، فإن الإسلام لا يقبل مثل هذه العقائد باسم حرية العقيدة أبداً»(١).

وعلى هذا، يمكن القول إن العقيدة إذا كانت قائمة على أساس الفكر فهي نفس حرية الفكر ومورد قبول الإسلام. وبعبارة أُخرى، يمكن توضيح التفاوت بين حرية الفكر وحرية العقيدة وأقسام حرية العقيدة على أساس الفرق بين الفكر والعقيدة من وجهة نظر الأُستاذ المطهري. فنبظره «يوجد فرق بين الفكر وبين العقيدة. فالفكر هو قوة في الانسان تنشأ من وجود العقل، فالإنسان موجود مفكر لأنه موجود عاقل، فهو يمتلك القدرة على التفكير في المسائل المختلفة... والإسلام لم يسمح بحرية الفكر فقط، بل إن التفكير هو أحد الواجبات في الإسلام، وهو أحد العبادات في الإسلام ... [أما] العقيدة والتي أصلها في اللغة الاعتقاد. والاعتقاد من العقد والانعقاد و....، والانغلاق، فتعلق الإنسان بشيء معين يكون على نوعين: من الممكن أن يكون الفكر هو أساس اعتقاد الإنسان، وأساس تعلق

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

الإنسان، وأساس انعقاد روح الإنسان، وفي هذه الحالة تكون عقيدته قائمة على أساس الفكر؛ ولكن يعتقد الإنسان أحياناً بشيء ويكون أساس هذا الاعتقاد قائماً على العاطفة والقلب، ويرتبط بالمشاعر والأحاسيس وليس على العقل»[1].

وعلى هذا، تعتبر حرية الفكر من واجبات الدين الإسلامي، وأن حرية العقائد على أساس الفكر تكون مورد قبول الإسلام، وأن هذه الاختلافات يمكن توضيحها على أساس الاختلاف المفهومي بين الفكر والعقيدة، وكيفية تكوّن العقائد الأُخرى.

الخلاصة:

إن ما تقدم حتى الآن كان دراسة وتأمل حول آراء وأفكار الأُستاذ المطهري لفهم الحرية باعتبارها أحد العناصر الأساسية في فكره. ولما كان للحرية بنظر الأُستاذ المطهري مكانة رفيعة في الإسلام، لهذا قمنا في هذه المقالة ببحث مفهوم الحرية في آرائه وأفكاره. ولأن فهم مفهوم الحرية وتوضيحه من وجهة نظر الأُستاذ لم يكن ميسراً دون مراجعة الأُسس النظرية لها، لهذا فقد سعينا استناداً إلى كتبه ومؤلفاته إلى دراسة وتحليل أُسس الحرية من وجهة نظره أولاً، ثم قمنا بتوضيح مفهوم وأقسام الحرية.

ونذكر الآن بعض النقاط الأصلية كنتائج لهذا التحقيق والبحث المختصر، وهي:

---

١ ـ المصدر السابق، ص٩٢ ـ ٩٧.

١-نظراً لكون الهدف الأصلي للأنبياء هو تحرير البشر من الأسر والعبودية، ونظراً للاعتقاد والإيمان الحر بالله والإسلام، لهذا شغلت (الحرية) بنظر الأُستاذ المطهري، مكانة مرموقة في الإسلام والتعاليم الإسلامية، وتبدلت إلى واقع وحقيقة مقدسة.

٢-إن أُصول (الاختيار)، و(الفطرة) و(العقل، وإرادة وتكامل الإنسان) تعتبر أهم الأُسس النظرية عند الأُستاذ المطهري التي قبل على أساسها أصل (الحرية). ولهذا لا يمكن فهم مفهوم الحرية وحدودها دون التأمل بهذه الأُسس.

٣-إن الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري تعني عدم وجود المانع، وعدم الجبر، وعدم وجود أي قيد ومانع في طريق نمو وتكامل الإنسان. والحرية تعني عدم وجود مانع لظهور الاستعدادات العامة لأفراد البشر.

٤-يمكن توضيح أقسام الحرية في آراء وأفكار الأُستاذ المطهري، بالنظر إلى النموذج النظري الخاص الذي يعتبر فيه أن عناصر الحرية الأساسية: الفاعل (العامل)، والمانع (الرادع)، والهدف (الغاية). وعلى هذا الأساس يمثل (الفرد) العنصر الأول، وتمثل (الطبيعة والعادات والتقاليد الموجودة في المجتمع، والناس الآخرون والأهواء النفسية والدين والاعتقادات) العنصر الثاني، أما العنصر الثالث لمفهوم الحرية فهو (السعادة، والتكامل والواجب)، حيث يظهر قسم خاص من الحرية حسب العلاقة بين الفرد وأحد الموانع المذكورة (العنصر الثاني)، وهذه الأقسام هي: حرية الإنسان من أسر الطبيعة، وحرية الإنسان من عادات وقوانين المجتمع، وحرية الإنسان من سيطرة الآخرين أو الحرية الاجتماعية ـ السياسية، وحرية الإنسان من أهوائه النفسية أو الحرية المعنوية، وحرية العقيدة والفكر.

المصادر

١- مرتضى المطهري، مقالات معنوية.

٢- مرتضى المطهري، عشر مقالات.

٣- مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية.

٤- مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية.

٥- مرتضى المطهري، فلسفة الأخلاق.

٦- مرتضى المطهري، الحق والباطل.

٧- مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ.

٨- مرتضى المطهري، الإنسان الكامل.

٩- مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام.

١٠- مرتضى المطهري، الجهاد.

١١- مرتضى المطهري، مجموعة مؤلفات ج١ (الإنسان والمصير) ج٢ (الإنسان والقرآن)، ج٣ (الكلام)، ج٦ (أُصول الفلسفة وطريقة الواقعية «٣»).

١٢- منصور مير أحمدي، في الفلسفة السياسية الإسلامية.

١٣- Tim Gray, Freedom, Humanities Press International INC, Atlantic High Lands, NJ, ١٩٩١.

ولاية الفقيه
من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

محمد حسن قدردان قراملكي

المقدمة:

إن بحث الحكومة في الإسلام ونظريتها الخاصة (ولاية الفقيه) تعتبر اليوم من البحوث المهمة والحية في الفكر السياسي، وقد جذبت نحوها اهتمام المفكرين والفلاسفة السياسيين غير المسلمين أيضاً. وللأسف لم يطرح الفقهاء والمتكلمون الإسلاميون بحث الحكومة وشكلها بصورة منسجمة ومنظمة كغيرها من المسائل الفقهية والكلامية، فقد غفلوا عن ذلك. وقد بدأ الإحساس بهذه الغفلة وفقدان هذه البحوث في الفكر السياسي الإسلامي أكثر بعد إقامة الحكومة الدينية على يد الإمام الخميني ﷺ؛ ولهذا كان من اللازم تنقيح وتوضيح بحث الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه بشكل شفاف ومتقن، كغيرها من المسائل الإسلامية، حسب الرؤية الإسلامية التي تستند إلى الفطرة والعقلانية. والشهيد المطهري لم يوفق بتوضيح وتنقيح بحث ولاية الفقيه والحكومة الدينية، بسبب استشهاده المبكر في بداية انتصار الثورة الإسلامية، لكن مع ذلك فإنه قد تناول هذا البحث في مؤلفاته المتعددة بشكل متفرق. وسنبين في هذه المقالة وجهة نظر ورأي الشهيد المطهري حول الحكومة الدينية.

الحكومة في الإسلام:

يعتبر أصل الحكومة والخلافة في الإسلام من المسلمات وحسب تعبير الأُستاذ المطهري، (بيت القصيد) و(أساس تعاليم) الأنبياء. والخوارج هم الفرقة الوحيدة

التي شككت فيها، حيث كانوا بإطلاقهم شعارهم المعروف (لاحكم إلاّ لله) في زمان حكومة الإمام عليّ عليه السلام ينفون أصل ضرورة الحكومة، إلاّ أنهم أيضاً سرعان ما انتبهوا إلى ضعف ووهن رأيهم، وقاموا بتعيين خليفة لهم[(١)].

لكن البحث والإشكال الذي يطرح هنا، هو كيفية تعيين وانتخاب الخليفة والإمام. وقد قبل المسلمون ـ فضلاً عن الشيعة والسنة ـ مسألة تعيين وانتخاب نبي الإسلام صلى الله عليه وآله لأمر الولاية والخلافة السياسية للمسلمين من قبل الله تعالى، ويمكن التعبير عنها باصطلاح (المشروعية الإلهية)[(٢)]؛ أما الشيعة فلم يحصروا المشروعية الإلهية بالنبي فقط وقاموا بتعميمها إلى الأئمة المعصومين الاثني عشر:

«لقد كان النبي الأكرم في زمانه ولي أمر المسلمين، وقد منحه الله هذا المقام، ثم انتقل منه ووصل إلى أهل البيت عليهم السلام حسب الأدلة الكثيرة التي لا يمكن إنكارها»[(٣)].

---

١ ـ مرتضى المطهري: الإمامة والخلافة، ص٢١١، ٢٣٧؛ مقدمة على الرؤية الإسلامية للعالم، ص٢٤٢؛ نظرة في نهج البلاغة، ص٧٦.

٢ ـ «لقد كان النبي الأكرم في زمانه ولي أمر المسلمين، وقد منحه الله هذا المقام، ولا بحث بين السنة والشيعة في أن النبي كان له مثل هذا الشأن، وأن هذا الشأن كان إلهياً، يعني كان حقاً منحه الله إلى النبي الأكرم، لا أنه صلى الله عليه وآله كان مفوضاً من قبل الناس. أُنظر: مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٣، ص٢٨٧؛ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٦٩ و١٧٥».

٣ ـ مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٢، ص٢٨١.

الحكومة في عصر الغيبة:

لقد طرح فقهاء الشيعة قراءات وآراء مختلفة حول أصل الحكومة وكيفيتها في عصر الغيبة، نشير لها بإجمال:

١. إنكار الحكومة وتقييد رجال الدين بالتبليغ: يعتقد بعض الفقهاء أن شأن علماء الدين ومنصبهم الديني ينحصر في عصر الغيبة بتبليغ الدين والتفسير والمرجعية فقط، ولا يؤيدون حتى تكفل علماء الدين لأمر القضاء أيضاً. وقد أيد هذه النظرية ابن زهرة وابن ادريس وتوقف فيها المحقق الحلي والعلامة الحلي[١].

ولا اعتبار لهذه النظرية في الفقه، ولا تتلائم مع أُصول الإسلام.

٢ـ أمر القضاء: يعتقد أغلب الفقهاء أن علماء الدين بالإضافة إلى أمر التبيين والتبليغ والمرجعية الدينية، يتولون منصب القضاء والحكم وتنفيذ الأحكام الجزائية في الإسلام، أما مسألة الحكومة السياسية التي تنفصل بمعناها الخاص عن دائرة القضاء، فهي ليست من شأن العلماء، بل يتساوى فيها جميع الناس. ومن القائلين بهذه النظرية يمكن ذكر اسم العلامة النائيني[٢]، والشيخ الأراكي[٣].

٣. أمر المراقبة والإشراف: وتوجد قراءة أُخرى تدعي أن ما هو مطلوب عند الله والإسلام هو تطبيق الأحكام الدينية، أما أن يكون الفقية على رأس هرم الحكومة ويتولى أمر إدارة الدولة فهذا ما لا يستنتج من أُصول الإسلام، بل إن

---

١ ـ نقلاً عن السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ج٦، ص٢٢٥.

٢ ـ -الميرزا حسين النائيني: حاشية كتاب المكاسب المحرمة ج١، ص٢١٤؛ تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، ص١٥ و٨٦.

٣ ـ محمد علي الأراكي، المكاسب المحرمة، ص٩٤.

أقصى ما يحتاجه الناس هو ضرورة وجود فقيه بعنوان مراقب ومشرف على عمل الحاكم، حتى يمنعه من تجاوز الأوامر والأحكام الدينية، ويقوم في الموارد اللازمة بهدايته وإرشاده في تفسير الدين والعمل به[1].

ما هي ولاية الفقيه:

إن ولاية الفقيه تتركب من كلمتين (ولاية) و(فقيه)، وسنبدأ أولاً بتعريف الولاية. وقد تناول الأُستاذ المطهري في كتاب (الولاءات والولايات) تعريف الولاية بالمعنى اللغوي والاصطلاحي وذكر أقسامها بالتفصيل، نشير لها كالتالي:

ولاء، ولاية بفتح الواو، ولاية بكسر الواو، وجميع الكلمات مثل ولي، مولى، أولى وأمثالها مشتقة من مادة (ولى)، والمعنى الأصلي لهذه الكلمة كما ذكره الراغب في مفردات القرآن، هو وضع شيء إلى جانب شيء آخر بحيث توجد فاصلة بينهما.

يقول الراغب حول موارد استعمال كلمة الولاية: الولاية (بكسر الواو) بمعنى النصرة، وأما ولاية (بفتح الواو)، فهي بمعنى التصدي وصاحب اختيار عمل معين، وقيل: إن معناهما واحد وحقيقته التصدي وصاحب اختيار.

وفي توضيحه لأقسام الولاية يقسمها الشهيد المطهري إلى أربعة أقسام، المحبة، ومقام المرجعية الدينية، والزعامة وإدارة الدولة، وحق التصرف التكويني في العالم[2].

---

١ ـ للتعرف على مؤيدي هذا الرأي، راجع: محمد حسين قدردان قراملكي، الرقابة أو ولاية الفقيه، مجموعة آثار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية ج٤.

٢ ـ الولاءات والولايات، ص١٢، ٣٧، ٤٦، ٥٠، ٥٦.

ويذكر الأُستاذ في ولاء النبي والأمام جميع المعاني الأربعة، ويعتقد بالمعاني الثلاثة الأُولى للفقيه، يعني أن الفقيه الجامع للشرائط له حق مرجعية وزعامة أُمور المسلمين، أما القدرة التكوينية للتصرف في العالم فليس شرطاً في الولي الفقيه.

لكن البحث والنزاع يكون حول ولاء الزعامة، والذي سنبحثه فيما يلي.

ولاية الفقية ولاية إيديولوجية:

توجد نظريتان مختلفتان في تفسير ولاية وزعامة الفقيه:

النظرية الأُولى ـ تدعي أن الفقيه هو الذي يسيطر بنفسه على مسند الحكومة، ويقوم بإدارة وفصل الأُمور عن طريق ممثليه، يعني أنه المسؤول المباشر والأول على جميع أُمور البلاد، مثل سائر الأنظمة التي يوجد فيها الملك أو رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء، على رأس الحكومة.

والنظرية الثانية ـ تفسر ولاية وزعامة الفقيه بمعنى الإشراف على الأُمور ومراقبة الحاكم، بعنوان القائد والمرجع الديني، والأُستاذ المطهري يعتقد بالنظرية الثانية، فيقول:

إن ولاية الفقيه لا تعني أن يكون الفقيه على رأس الدولة ويباشر عمل الحكومة بنفسه. فدور الفقيه في بلد قد قبل شعبه الإسلام كإيديولوجية ويلتزمون به، هو دور المفكر والمخطط، وليس دور الحاكم. ووظيفة المفكر هي الإشراف ومراقبة التطبيق للايديولوجية، فهو يقوم بمراقبة وتفحصّ صلاحية منفذ القانون، والشخص الذي يريد أن يصبح رئيساً للدولة، ويرعى سير الأعمال ضمن إطار إيديولوجية الإسلام.

لم يكن تصور الناس عن ولاية الفقيه في زمان المشروطة، ولا حتى في زماننا هذا، أن يباشر الفقهاء الحكومة وإدارة الدولة؛ بل إن تصور الناس عن ولاية الفقيه كان على مرِّ القرون والعصور هو: أن المجتمع لما كان مجتمعاً إسلامياً، والناس ملتزمون بدين الإسلام، فلا بد أن تحظى صلاحية كل حاكم من حيث قابليته على تنفيذ القوانين الوطنية الإسلامية بتأييد وتصويب الفقيه[١].

فالشهيد المطهري يعتقد أن شأن رجال الدين في المجتمع، هو الإشراف والمراقبة وتبليغ التعاليم الدينية، ويؤيد عدم تدخلهم في مناصب الدولة التنفيذية. والنقطة المهمة التي لا بد من ذكرها هنا، هي أن تفسير الولاية والزعامة بمعنى الإشراف والمراقبة وعدم تدخل الفقيه في الأُمور التنفيذية للدولة، يرتبط بوجود طبقة ملتزمة ومحل ثقة من غير رجال الدين، بحيث لا يتعرض الإسلام والدولة بوجودهم إلى الخطر، وإلاّ فإن للفقيه ورجال الدين الحق في حالة الضرورة بالتدخل ـ طبعاً بالمقدار اللازم ـ في الأُمور التنفيذية للدولة[٢].

ومن الرأي السابق يعني تفسير الولاية بمعنى مراقبة وإشراف الفقيه على الأُمور، ومدى مطابقة القوانين الصادرة من السلطة التشريعية مع الإسلام أو عدم مخالفتها معه، تتضح طبيعة ارتباط الولي الفقيه مع السلطات الثلاث الحاكمة في البلاد. وسيكون شكل الحكومة وطريقة انتخاب رؤساء السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية بصورة عقلائية وتابعة لمقتضيات الزمان؛ لأن الأُمور السابقة هي جزء من المتغيرات التي لم يتدخل الإسلام فيها، كما يقول الأُستاذ:

---

١ ـ حول الثورة الإسلامية، ص٦٧.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٦، ٢٧.

«للإسلام أُصول ثابتة وفروع متغيرة ناشئة من هذه الأُصول الثابتة، يعني للإسلام قوانين ترتبط بالإنسان. وقد وضع الإسلام قوانين ثابتة للخصائص والمواضيع الثابتة للإنسان، وللأشياء التي ترتبط بإنسانيته، ويجب أن تبقى ثابتة؛ أما بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بإنسانية الإنسان، وترتبط بالنقطة والظروف التي يوجد فها الإنسان، فإن للإسلام فروعاً متغيرة أيضاً، لكن ضمن إطار تلك الأُصول الثابتة، أو أنه لا يتدخل فيها أساساً وقد جعل الإنسان مختاراً وحراً فيها»[1].

إن الولي الفقيه يعين الصلاحية الدينية لرؤساء السلطات الثلاث، وفي حالة انحرافهم عن طريق الإسلام، سواء في مرحلة التعيين أو في مرحلة التنفيذ، يتخذ الإجراءات اللازمة لذلك. ويشير الكلام السابق للاستاذ إلى هذا الموضوع.

أما السلطة القضائية فلها حالة خاصة، لوجود دليل خاص وقطعي تقريباً على انحصارها بالفقهاء الواجدين للشرائط. وليس للولي الفقيه في هذه السلطة حق الإشراف فقط، بل التدخل المباشر فيها على خلاف السلطتين الأُخريين، التي يوجد فيها دليل قطعي على وجوب مطابقتها لتعاليم الإسلام أو عدم منافاتها مع أحكامه، وقد أعطى الإسلام في الحالات المتغيرة والجزئية الحق للإنسان بوضع وتشريع القوانين.

ويشير الأُستاذ المطهري إلى الشبهة التي يطرحها بعض العلماء حول شرعية السلطة التنفيذية في زمان المشروطة، ويعتقد أنها شبهة غير تامة، ويوضح دليله بالشكل التالي:

---

١ ـ الخاتمية، ص١٤٦.

يضع ممثلو الشعب القانون، لكن هل أن كل قانون وضعي يكون ممنوعاً؟ كلا، فلدينا قانون خاص باسم الدين، وقد بين الدين وظيفة الناس في جميع العصور والأزمان، وأوضح القوانين العامة لهم، لكن ترد أحياناً موارد خاصة وجزئية يحق للناس فيها أن يضعوا القوانين المناسبة لها بالنظر إلى القوانين الإلهية العامة. وهذه من الموارد التي فوضها الإسلام للناس[1].

أما طريقة وكيفية إشراف ومراقبة الولي الفقيه على السلطتين التنفيذية والتشريعية، فإنها تختلف باختلاف الزمان ومقتضياته، فمن الممكن أن يعين الحاكم شورى خاصة أو ممثلين خاصين لهذا العمل، أو يتولى بعض الفقهاء الاشراف عليه؛ كما كان لوجود خمسة مجتهدين في زمان حركة المشروطة يشرفون على قرارات وقوانين المجلس الوطني، أهمية كبيرة في تحقق الإشراف وإسلامية السلطة التشريعية، وكان الأُستاذ المطهري يعتقد بكفاية هذا الأمر، ولهذا فإنه كان يصف وجود السلطة التشريعية مع هذا الشرط في فترة المشروطة أنه نوع من (الجمود)، ويساوي مذهب الأخباريين[2].

شروط القائد والحاكم:

تعتبر مسألة القيادة وزعامة الحكومة والمجتمع من مسائل الفلسفة السياسية المهمة، وقد طرحت نظريات مختلفة في تعيين شروطها وصفاتها. وتعتبر شروط الحاكم مختلفة ومتفاوته في الحكومات المختلفة، ففي الحكومة الدينية ــ وفي

---

١ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٦٢.

٢ ـ المصدر السابق ص١٦٦.

مقدمتها الحكومة الإسلامية ـ لا بد أن يتمتع الحاكم بالإضافة إلى الشروط العامة، بشروط دينية خاصة أيضاً.

ويذكر الأُستاذ المطهري شروط كلا القسمين في مواضع مختلفة وبصورة متفرقة، بحيث تصل إلى أكثر من عشرين شرطاً، من قبيل: ١ـ أن يكون مع الناس، بل يتقدمهم في الأعمال المختلفة. ٢ـ مواساة الناس. ٣ـ القدرة الإدارية والتنظيمية. ٤ـ معرفة كفاءة واستعداد الأفراد. ٥ـ كسب علاقة وحب الناس. ٦ـ إعداد أفراد يؤمنون بالأهداف الاجتماعية العامة. ٧ـ الإيمان بالهدف. ٨ـ الإيمان بتحقيق النصر والنجاح، وعدم الشك في ذلك. ٩ـ الاعتماد على النفس. ١٠ـ حسن التشخيص. ١١ـ سرعة التشخيص. ١٢ـ القاطعية. ١٣ـ الشجاعة في تحمل المسؤولية عند الفشل والهزيمة. ١٤ـ التوزيع المناسب للمسؤوليات. ١٥ـ التأثير في نفوس الناس. ١٦ـ الاستقلال الفكري. ١٧ـ قابلية تحمل الانتقاد. ١٨ـ البساطة والتواضع. ١٩ـ الهيبة والوقار. ٢٠ـ المرونة في المسائل الفردية والصلابة في المسائل الأساسية والأُصولية.

وتوجد خمسة شروط أُخرى خاصة يتمتع بها الحاكم هي عبارة عن : ١ـ العدالة. ٢ـ المعرفة الحقة بالإسلام. ٣ـ المعرفة والوعي بالزمان ومقتضياته. ٤ـ الاعتراف بحقوق الناس. ٥ـ تجنب الاستبداد والميل إلى الطاعة العمياء[1].

ويختص الشرطان الأول والثاني بالحاكم الديني، حيث يكون لها دور أساسي

---

١ ـ للحصول على توضيح أكثر، راجع: مرتضى المطهري، الإمامة والخلافة، ص٢١٤، ٢١٥، ٢٣٠، ٢٣٨؛ الحركات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة، ص٩٦؛ حول الثورة الإسلامية، ص٣٩؛ الخاتمية ص١٢٦ و١٢٧؛ مقدمة على الرؤية الإسلامية للعالم، ص٢٤١ و٢٤٢.

ومهم في إدارة الحكومة الدينية بمعناها الحقيقي، وان عدم عدالة الحاكم تؤدي إلى عدم تطبيق الإسلام وتبديل الحكومة الدينية إلى استبدادية؛ ويؤدي فقدان الشرط الثاني، يعني فقدان وجود العارف الحقيقي بالإسلام على رأس الحكومة، إلى انحراف الإسلام، وحسب تعبير الأُستاذ المطهري إلى مسخ الإسلام. وعلى هذا الأساس يعتقد الأُستاذ بوجوب انتخاب قادة وحكام المجتمع من المتخصصين في الأُمور الدينية المتمثلين برجال الدين، فيقول:

من البديهي أن يتمكن عدد من الأفراد من تولي مثل هذه القيادة والحكومة، ممن كانوا قد تربوا في عمق الثقافة الإسلامية، ولهم معرفة كاملة بالقرآن والسنة والفقه والمعارف الإسلامية، ولهذا فإن رجال الدين هم الوحيدون القادرون على قيادة الثورات الإسلامية[1]. واللازم من النظرية السابقة عدم قدرة الأفراد من غير العلماء على تولّي وقيادة المجتمع الإسلامي؛ لأن معلوماتهم عن الإسلام تكون قليلة وسطحية، [وفي ذلك يقول الأُستاذ الشهيد]:

«لو تؤخذ هذه الراية من يد رجال الدين، وتسلم بيد ما يسمى (بنيري الفكر)، لما مرَّ قرن واحد، بل جيل واحد، إلاّ وقد مسخ الإسلام بالكامل»[2].

النقطة المهمة التي لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار، هي أن المقصودة قيادة رجال الدين للمجتمع، ليس القيادة بمعنى السيطرة على الحكومة والامساك بزمام الأُمور في المراكز التنفيذية للدولة؛ بل المقصود هو القيادة الدينية التي سيأتي تفصيلها لاحقاً.

---

١ ـ الحركات الإسلامية، ص٦٧.

٢ ـ حول الثورة الإسلامية، ص١٤٦.

ويؤكد الأُستاذ المطهري بشكل خاص على شروط الإسلام، يعني المعرفة بالزمان ومقتضياته، ويعتقد أنه لا يكفي في القائد مجرد التخصص والخبرة في الأُمور الدينية، بل إن أحد شروط الخبرة هي المعرفة بعنصري الزمان والمكان. فهو يؤكد أن قيادة المجتمع تحتاج لأمثال الخواجه نصير الدين، أبو علي بن سينا، الملا صدرا، الشيخ الأنصاري، الشيخ البهائي والمحقق الحلي، لكنهم «يجب أن يكونوا موجودين في هذا القرن، ويشعرون ويدركون مشاكل واحتياجات هذا القرن»[١].

إن علماء المسلمين المتخصصين بهذا الدين وهذه الثقافة العظيمة، المطلعين بالزمان ومقتضياته يمكنهم، بل يجب أن يقودوا الحركة والنهضة الإسلامية[٢].

أما الشرط الرابع، يعني الاعتراف بحقوق الناس، فهو أحد الشروط الأساسية لطبيعة الحكومة الدينية. فإذا لم تهتم الحكومة والحاكم بالحقوق الحقة للناس، فلا بد من الشك في ماهيتها الدينية. وقد خصص الأُستاذ المطهري فصلاً كاملاً من كتابه (نظرة في نهج البلاغة) على حقوق الناس بالاستناد إلى كلمات نهج البلاغة، وهو يعتقد أن الحاكم وكيل وأمين الناس، والحكومة أمانة من قبل الناس في يده. ويقول في موضع آخر حول الشرط السابق:

الاعتراف بحقوق الناس، هو شرط لازم واحتراز من كل شيء يُعطي انطباعاً بنفي حاكميته، وهو الشرط الأول للقيادة الصحيحة، والشرط الأول للقيادة الطبيعية التي يمكنها أن تجلب رضا واطمئنان الناس[٣].

---

١ ـ الحركات الإسلامية، ص٧٠.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٣٢.

٣ ـ الإمامة والخلافة، ص٢٢٢.

الفصل بين المرجعية والقيادة:

لقد أوضحنا سابقاً، وجود شروط عامة في القائد الإسلامي، وشروط خاصة مثل التخصص في العلوم الإسلامية وخاصة في علم الفقه، والآن يواجهنا السؤال التالي: هل أن شرط التخصص في العلوم المذكورة يجب أن يتوفر بدرجة عالية عند القائد أو بما يصطلح عليه بـ(الأعلم)، بحيث لا تتحقق الصلاحية الشرعية لزعامة المجتمع الإسلامي في مجتهد آخر بوجود المجتهد الأعلم، يعني هل أن الشرط لازم وكاف أم أن شرط (الأعلمية) والمرجعية يكون معتبراً في حالة أن الشخص (الأعلم) تكون عنده أيضاً الصلاحية اللازمة للقائد كالإدارة وتدبير الأمور والعلم بالسياسة والمسائل المستحدثة والحكومية ـ والتي تستفاد من بعض الروايات مثل (العالم بزمانه) ـ وأن اصطلاح (الأعلمية في الفقه) هو شرط لازم وليس كافياً؟ إن ما يلزم من هذه النظرية هو ضرورة تقدم المجتهد الأعلم على المجتهد المطلق في حالة تساويهما في صلاحية قيادة المجتمع[1].

وهناك نظرية أُخرى تنكر شرط الأعلمية في القائد، وتعتقد أن شرط القيادة هو الاجتهاد المطلق فقط، وتؤكد على هذه النقطة وهي أن مقام القيادة وزعامة الأوضاع السياسية والاجتماعية تختلف عن مقام الافتاء والمرجعية، لهذا لا يجب أن يسري شرط «الأعلمية» إلى القائد أيضاً.

ويعتقد البعض أن (الأعلمية) و(المرجعية) شرط في القائد؛ كما كان قد تم التأكيد عليه في دستور الجمهورية الإسلامية المصوب عليه سنة ١٩٨٠م، لكنه حذف من الدستور عند إعادة النظر فيه بتوصية من الإمام الخميني ﷺ. وقد أيد

---

١ ـ حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ج١، ص٤٨٩.

الإمام الخميني ﷺ الرأي الأخير بصراحة، وأكد على عدم اشتراط المرجعية في القائد بقوله:

لقد كنت معتقداً ومصراً منذ البداية على عدم اشتراط المرجعية في القائد، ويكفي المجتهد العادل الذي يحظى بتأييد مجلس الخبراء[1].

وكان الشهيد المطهري من المعتقدين بفصل مقام المرجعية والقيادة، وكان ينتقد الخلط بين الاثنين، فيقول:

أما الموضوع الذي يدعو للاستهزاء، ويحكي عن عدم اطلاع شعبنا، هو أن كل من يدرس الفقه والأُصول لفترة معينة، ويحصل على معلومات بسيطة في هذا المجال، وكتب رسالة أيضاً، سرعان ما يكتب مؤيدوه عليها (القائد الأعلى للشيعة)، ولهذا السبب تعتبر مسألة استبدال كلمة (المرجع) بدلاً عن (القائد) أحد المشاكل الأساسية في عالم التشيع، وأن هذه النقطة المتحجرة هي التي جمدت القوى الشيعية، بحيث دفعت بمجتمعنا إلى إحلال المراجع الذين هم أقصى ما لديهم أهلية تبليغ الفقه فقط في موضع القائد، في حين أن إبلاغ الفتوى يكون في بعض الأحكام بديلاً عن مقام النبوة والرسالة؛ أما القيادة فهي بديلة عن مقام الإمامة[2].

والأُستاذ المطهري في هذه العبارة قائل بصراحة بعدم كفاية شرط (الأعلمية) في القائد، أما هل أن هذا الشرط غير معتبر في الأصل أم أنه لازم ولكنه ليس كافياً؟ فهذا ما لم يتم استنتاجه بوضوح من العبارة السابقة.

---

١ ـ الإمامة والخلافة، ص٣٢٨.

٢ ـ المصدر السابق نفسه.

منشأ شرعية ولاية الفقيه:

توجد نظريتان رئيستان حول مصدر ومنشأ شرعية ولاية الفقيه والنظام الولائي، نقوم بتوضيحهما فيما يلي:

١ـ **الحق الإلهي المحض:** إن هذه النظرية ترتكز على هذا الاعتقاد، وهو أن شرعية ومشروعية حكومة الفقيه في عصر الغيبة تنشأ ـ كالإمام المعصوم ـ من الله تعالى، وليس للناس أي دور فيها؛ وبعبارة أُخرى، أن الشرع قد عيّن الولاة والحكام في المجتمع الإسلامي عن طريق توضيح وشرح صفاتهم وشروطهم، وما على الناس إلاّ إطاعتهم. يقول الأُستاذ المطهري في شرح هذه النظرية:

إن الحق الإلهي، بمعنى أن الحاكمية والتي هي أعم من وضع القانون ووضع القرارات الفرعية والحكم بالمفهوم الفقهي ـ أي وفقاً للمصالح المؤقتة (الزمانية) كالمعبودية، وفصل القضاء، والإفتاء ـ لا تليق بأحد سوى الله تعالى. إن أساس هذه المواضيع هو فلسفة النبوة التي تعتقد بعدم قدرة غير الله على وضع الإيديولوجية ووضع القانون الإنساني، وتكون الولاية الإلهية حتماً شرط في مقام التنفيذ أيضاً، ويحصل بعض الأفراد على هذا الحق ليس بسبب صفاتهم الطبيعية والوراثية، بل بسبب صفة قربهم من الله وعدالتهم وعلمهم[1].

إن من الصفات البارزة للنظرية السابقة، هي نفي انتخاب وحاكمية الناس، وتعدد الحاكم والولي الفقية في عصر واحد، وكذلك تصوير المجتمع كالقاصر غير البالغ في حكومته على نفسه. وفي توضيحه لهذه النظرية، يقول الأُستاذ:

... إن ماهية الحكومة هي الولاية على المجتمع قهراً، وليست النيابة والوكالة

---

١ ـ حول الجمهورية الإسلامية، ص١٥٣.

عنه. وقد طرح الفقه هذه المسألة أيضاً بعنوان ولاية الحاكم، وهي من قبيل الولاية التي له على القُصَّر والغائبين؛ إذن فالملاك ليس الانتخاب من قبل الناس، بل المطابقة مع المعايير الإلهية. فيصبح الإنسان بهذه المطابقة حاكماً تلقائياً، وهذا لا يمنع من وجود عشرات الحكام والولاة الشرعيين في آن واحد[1].

وبعد انتباه بعض الفقهاء لإشكال لزوم تعدد الولي الفقيه في هذه النظرية، أرادوا ـ بانتخاب فقيه واحد بعنوان الولي الفقيه من قبل بقية الفقهاء ـ حلّ هذا الإشكال، وحول هذا الموضوع كتب الأُستاذ الشهيد:

«إن النظرية السابقة، مع الأخذ بنظر الاعتبار التفاوت بين عصر الحضور وعصر الغيبة والتفاوت في ضرورة أعلمية وعدالة الحاكم، (قابلة للانطباق مع الفقه الشيعي)، ولكن بوجود الناخبين أو سائر الفقهاء[2]. ويعبر الأُستاذ عن هذه النظرية باسم (النظرية الارستوقراطية).

٢ـ **المشروعية الإلهية ـ الشعبية:** تدّعي هذه النظرية أن الله تعالى قد وضع لانتخاب القائد والحاكم والسياسي من قبل الناس في عصر الغيبة أهمية ومنزلة خاصة، ويرى لرأيهم تأثير في مشروعية القائد؛ وبعبارة أُخرى ان الله تعالى قد فوض في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام للناس أن ينتخبوا الخليفة والقائد ـ وفقاً للمعايير الدينية ـ من بين العلماء الواجدين للشرائط، وفي حالة عدم انتخاب الناس، لا يحق لأحد الحكم، ولا يمكنه مسك زمام الحكم بالإجبار أو الإكراه[3].

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ المصدر السابق، ص١٥٤.

٣ ـ للتعرف على مؤيدي هذه النظرية وأُصولها، راجع: محمد حسن قدردان قراملكي، العلمانية في الإسلام والمسيحية، الفصل الأخير.

ويصف الأُستاد المطهري هذه النظرية باصطلاح (النظرية الديموقراطية)، حيث إنها تنطبق مع الفقه الشيعي: «النظرية السابقة ... لكن انتخابهم يكون نوعاً من الديموقراطية كانتخاب مرجع التقليد من قبل عامة الناس»[1].

ويعبر عن النظرية الأخيرة باسم (الحكومة الدينية الشعبية).

توضيح نظرية الأستاذ المطهري

بعد توضيح النظريات المختلفة للحكومة في عصر الغيبة، نشرع الآن بتحليل وتحديد معالم نظرية الأُستاذ المطهري في مسألة مشروعية حكومة الفقيه.

إن ما نستنتجه من استقراء وفحص آراء الأُستاذ، كون المشروعية الإلهية لولاية الفقية بنحو (الانتصاب العام) من المسلمات؛ يعني أن الشارع المقدس بتحديده للملاكات والشروط العامة، قد أمر الولي الفقيه بالتصدي لأمر القضاء والحكومة، ومن هذا المنطلق يعود منشأ مشروعيته أيضاً إلى الشرع والشريعة، أما هل أن هذا المصدر هو بنحو جزء العلة أو تمام العلة، فهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً.

إن الأُستاذ المطهري قد تحدث في مواضع كثيرة عن (الولاية) في مقابل نظرية (الوكالة)، والتي يُبلِّغ لها البعض في هذه الأيام، ويذكرون أنها هي النظرية الفقهية الشيعية، فهو يقول:

«إن الشخص الذي يمتلك المقبولية المشروعة من الممكن أن يكون بنحوين: أحدهما بنحو الولاية؛ والآخر بنحو الوكالة، وما يطرح في الفقه هو بعنوان ولاية الحاكم»[2].

---

١ ـ حول الجمهورية الإسلامية، ص١٥٢.

٢ ـ حول الجمهورية الإسلامية، ص١٥٠ (الهامش) وص١٥٢.

ويوضح الأُستاذ نظرية (الانتصاب العام) بالشكل التالي:

«إن الحكومة التي يجب أن تكون بين الناس هي الحكومة التي تحمل الشروط التي عيَّنها الإسلام. فإذا كانت تحمل تلك الشروط التي عينها الإسلام، يمكن للحاكم حينئذٍ أن يحكم بين الناس دون أن يكون الله قد عيّنه بشخصه، فهو كالمفتي الذي يمكنه الفتوى بتلك الشروط دون أن يكون الله تعالى قد عيّنه بشخصه»[١].

ومن الشواهد الأُخر التي تؤيد نظرية الانتصاب العام، هي قبول الأُستاذ الشهيد للاختيارات الواسعة للحاكم الإسلامي، المنتقلة إليه من الحاكم المعصوم، وكذلك تأييد أدلة ولاية الفقيه، وسيأتي هذا البحث لاحقاً.

لقد عين الإسلام ووضع شروطاً وصفات لإمامة وقيادة المجتمع الإسلامي، بحيث يحصل الشخص على صلاحية القيادة والحكومة بامتلاكه لتلك الشروط. ومن الواضح بالوجدان أن الصلاحية، والقيادة والحكومة الفعلية لا تتحق إلاّ بقبول الناس.

ويتفق مؤيدو نظرية ولاية الفقيه على هذين الأمرين (تعيين شروط القائد في الإسلام، وتوقف مشروعيته السياسية على قبول الناس)، لكن الأمر مورد البحث والنقاش هو في كون الدين العلة التامة أو جزء العلة في إضفاء المشروعية على ولاية الفقيه، يعني هل يحصل الولي الفقيه على مشروعية حكومته من الدين والله فقط، وليس لانتخاب سائر الفقهاء أو الناس أي تأثير في ذلك؟ وبعبارة أُخرى، هل أن مصدر مشروعية ولاية الفقيه هو أمر واحد، فيكون دور انتخاب الناس

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

يـرتبط بتـأثير وفعاليـة الحكومـة فقـط، أم أن الـشرع والـدين يمثـل أحـد طـرفي المشروعية، والطـرف الآخـر هـو انتخـاب النـاس والفقهـاء، وانتخـابهم يكـون متممـاً ومكملاً للمشروعية الإلهية لولاية الفقيه ويمثل القسم الأخير دور العلة؟

إن الـلازم مـن الفـرض الأول، هـو تعـدد الـولي الفقيـه عنـد وجـود عـدد مـن الفقهاء الواجدين للشرائط في المجتمع، يقول الأُستاذ حول هذا الموضوع:

«إذن فالملاك ليس الانتخاب من قبل الناس، بل المطابقة مع المعايير الإلهية، فيـصبح الإنـسان بهـذه المطابقـة حاكمـاً تلقائيـاً، وهـذا لا يمنـع مـن وجـود عـشرات الحكام والولاة الشرعيين في آن واحد»[1].

أما حسب الفرض الثاني، فيكون اجتماع الملاكات والشروط اللازمـة ـ الـتي عيَّنها الإسـلام ـ في القيـادة جـزء العلـة، وفي حالـة مطابقتها على عـدة فقهـاء لما أصبحوا هـم أيضاً حكاماً شـرعيين بشكل تلقـائي، بل إن تحققهـا منـوط بانتخـاب واختيار النـاس، فدورهم يكون في درجة الكشف، بل التفويض.

ولكلا الفرضين السابقين، مؤيدون ومخالفون من بين الفقهاء المعاصرين[2]،

---

١ ـ المصدر السابق نفسه.

٢ ـ راجع حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ج١، ص٤١٥؛ ويقول آية الله الخامئني في هذا الموضوع: «إن رأي الناس مهم جداً في تعيين الحـاكم، لكنـه في مـورد الإنسان الـذي يمتلك المعايير اللازمـة للحكومـة، أمـا إذا كـان الإنسان لا يمتلك تلك المعايير، فلا يمكن للانتخـاب أن يـضفي عليـه المـشروعية اللازمـة... فـإذا كـان ذلـك الـشخص يمتلـك تلـك المعايير، ويتمتع بصفات التقوى وصيانة النفس والتدين والعلميـة والمعرفة اللازمة، حينئذٍ يصل الأمـر إلى قبـول النـاس، وإذا لم يقبـل النـاس ذلـك الـشخص وبتلك المواصفات، لما تحققت لـه المشروعية أيضاً. فلا يوجد عندنا شيء في الإسلام باسم الحكومة الإجبارية». الحكومة في الإسلام ج١، ص٣٢؛ وكذلك راجع: السيّد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات.

طبعاً توجد نظرية ثالثة أيضاً تنفي الحكومة من الفقيه، وتمنحها لنفس (الإنسان) بعنوانه خليفة الله، وتعتقد أن دور الفقيه ينحصر بالمراقبة والإشراف على الحكومة[1].

ألف» القرائن والشواهد على المشروعية الإلهية الصرفة

يمكن أن نستخرج النظرية الأُولى من بعض العبارات والشواهد الموجودة في مؤلفات الأُستاذ مثل نفي الوكالة، مقايسة الحاكم بالمفتي والقاضي، وكذلك الكلام عن قبول الناس، وسنبدأ الآن بنقل وتحليل هذه النظرية.

١ـ كون حكومة الفقيه حكومة ولائية: بعد أن يؤيد الأُستاذ نظرية الفقهاء القائلة بكون حكومة الفقيه حكومة ولائية، يذكر أن (الوكالة) هي النظرية المقابلة لها، والتي يكون للناس دور في إضفاء المشروعية، فيقول:

«الحاكم بالضرورة يعني الشخص الذي يمتلك المقبولية المشروعة، وليس الشخص الذي يحمل نفسه بالاجبار، وذلك الشخص الذي يمتلك المقبولية المشروعة من الممكن أن يكون على نحوين: أحدهما بنحو الولاية، والآخر بنحو الوكالة، وما يطرح في الفقه هو بعنوان ولاية الحاكم»[2].

٢ـ مقايسة الحاكم بالمفتي: القرينة الثانية هي مقايسة الحاكم بالمفتي. فكما يصل المفتي إلى مقام المرجعية بمجرد امتلاكه لشرائط الافتاء، كذلك الحاكم أيضاً، وفي ذلك يقول:

---

١ ـ قد طرح الشهيد الصدر هذه النظرية في كتابه الإسلام يقود الحياة.

٢ ـ حول الجمهورية الإسلامية، ص١٥٠.

«إن الحكومة التي يجب أن تكون بين الناس هي الحكومة التي تحمل الشروط التي عيَّنها الإسلام. فإذا كانت تحمل تلك الشروط التي عينها الإسلام، يمكن للحاكم حينئذٍ أن يحكم بين الناس، دون أن يكون الله قد عيّنه بشخصه، فهو كالمفتي الذي يمكنه الفتوى بتلك الشروط دون أن يكون الله تعالى قد عيّنه بشخصه»[١].

٣. مقايسة الحاكم بالقاضي: الشاهد الثالث هو مقايسة الحاكم بالقاضي، بحيث بمجرد المطابقة يمكن اعتبار القاضي أنه معين من الله تعالى:

«يمكن بشكل عام تعيين مقام القضاء ومقام الحكومة، يعني أن النبي يقول: إن كل شخص بعدي يمتلك هذه الصفات يمكن أن يكون قاضياً... عندئذٍ إذا كان الشخص يحمل هذا المقام، يمكن أن يقول: إن الله تعالى قد عينني لذلك؛ لأن النبي قد ذكر أصلاً، وطبقاً لهذا الأصل يمكنني القضاء. نحن الشيعة نقول: إن الاجتهاد هو الشرط الأول في القاضي... فإذا كان الشخص يمتلك جميع هذه الشروط التي عينها الإسلام، وجب القول إن الله قد عيّنه لهذا المقام[٢]».

٤. الكلام حول قبول الناس: إن البعض يعتبر العبارات التالية عن الأُستاذ هي شاهد آخر على انحصار مبدأ شرعية ولاية الفقيه بالانتصاب[٣]؛ لأن الأُستاذ في هذه العبارات يصف حق الناس بالقبول فقط: «إن الآية الكريمة **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾**[٤]، ناظرة إلى

١ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٧٩.

٢ ـ المصدر السابق، ص١٧٤.

٣ ـ مجلة الحوزة، العدد ٨٥ و٨٦، ص١١٣.

٤ ـ سورة المائدة: ٥٥.

مثل هذه الولاية (الإمام والمقتدى الديني)؛ طبعاً إن المقصود من هذا ليس أن هذه الآية لا تشمل بعض الأقسام الأُخرى من الولاية التي سنذكرها فيما بعد، بل المقصود أن هذه الآية تشمل الولاية بمعنى الإمامة والمرجعية الدينية. وفي بعض الأحاديث السابقة استعملت كلمة (الولي) في مورد الولاية بمعنى الإمامة أيضاً.

وإذا ننسب هذا (الولاء) إلى الإمام فهو بمعنى حق الإمامة والمرجعية الدينية، وإذا ننسبه إلى أفراد الأُمّة فهو بمعنى قبول هذا الحق[1].

الدراسة والتقييم:

حسب الظاهر يمكن الطعن في دلالة الشواهد والقرائن السابقة؛ لكن لا بد من القول حول الشاهد الأول الذي يدل على نفي (الوكالة) في الفقه، إن مراد الأُستاذ هو أن ما موجود في الفقه يدل على أن شرعية الحاكم الإسلامي تنشأ من الإمام المعصوم والله، وهذا يتلائم مع النظرية الثانية أيضاً؛ لأنها تفسر حكومة الولي الفقيه من نوع (الولاية) أيضاً، ومراد الأُستاذ من نفي (الوكالة) وجعلها في مقابل (الولاية)، هو وكالة وانتخاب الناس بشكل مستقل، وعلى طريقة الديموقراطية الغربية، وفيها لا تحصل مشروعية الحاكم إلاّ بانتخاب الناس ووجود الديموقراطية، وليس للمشروعية الإلهية أي دور فيها.

أما هذه النظرية التي تذكر (الولاية) و(الانتخاب) بصورة مركبة، فلم تطرح في الفقه ولا قيمة لها ولا يمكن استنتاجها من العبارة السابقة، بل ان القرائن الأُخرى تشير إلى عكس ذلك؛ لأن الأُستاذ قد ذكر في موضع آخر، أن النظريات

---

١ ـ مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٣ (كتاب الولاءات والولايات)، ص٢٨٠.

التي طرحت في الفقه هي ثلاث نظريات؛ ويقول في النظرية الثانية والثالثة: إن (الولاية) هي تعيين بشرط «الانتخاب» من قبل الفقهاء أو الناس؛ وإضافة إلى ذلك فإنه يصرح في بداية هذه العبارة بالركن الثاني من المشروعية (قبول الناس)، ويفسر (المقبولية المشروعة) ـ التي يذكرها بعنوان القاسم المشترك والجزء الذي تستند إليه كلا النظريتين ـ أولاً «بالشخص الذي لا يُحمِّل نفسه بالقوة على الآخرين»، ويفهم منها أن النظرية الأُولى (الولاية فقط) إذا تحمِّل نفسها بالقوة على الناس، فلن تحصل على المشروعية المطلوبة.

أما حول الشاهد الثاني فيجب القول: إن الأُستاذ قد كان في تلك العبارات في مقام البيان وتوضيح الشروط والصفات الضرورية التي وضعها الإسلام للحاكم؛ لكن، هل يوجد شرط أو شروط أُخرى إضافة إلى تلك الشروط، تؤثر في مشروعية الحاكم أم لا؟ فهذا ما لم يكن الأُستاذ بصدد إثباته أو نفيه حتى يمكن استنتاج اعتبارها من عدم التصريح بها. أما كلام الأُستاذ المطهري في أنه بمجرد امتلاك الشخص للشروط اللازمة «يمكنه الحكومة» أو «يمكنه القضاء»، أو «أن الله قد عين هذا الشخص، فهو ناظر إلى تعيين الصفات اللازمة وصلاحية هذا الشخص من قبل الله تعالى لمنصب القضاء والحكومة، وبعبارة أُخرى يشير الأُستاذ إلى وجود المقتضي.

أما بالنسبة للشاهد الرابع فيمكن القول ـ كما يصرح الأُستاذ في نفس هذا الموضع ـ إن ولاء النبي يقسم إلى أربعة أقسام: الأول هو (الولاء) بمعنى (المرجعية الدينية وتوضيح التعاليم الدينية)، وقد فوض الله هذا (الولاء) للنبي أولاً ثم للأئمة وبعد ذلك لنوابهم.

وفي هذا (الولاء) ليس للناس، بل وحتى الخواص أي دور سوى (القبول) في

مقابل حديث النبي والوحي. والظاهر، بل إن نص كلام الأُستاذ في هذا (الولاء)، وهذا أيضاً لا خلاف فيه؛ أما هل أن شأن الناس لا يكون سوى القبول مقابل (الولاء) بمعنى (الحكومة) والقيادة الاجتماعية والإسلامية، أم أنهم جزء من مصدر المشروعية؟ فهذا لا يفهم من كلام الأُستاذ. والخلاصة أنه لا يمكن بضرس قاطع نسبة نظرية الانتصاب للأُستاذ المطهري.

ب» القرائن والشواهد على المشروعية الإلهية ـ الشعبية

إن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل أن النظرية الثانية هي النظرية التي يؤيدها الأُستاذ أم لا؟ بعض العبارات والقرائن التالية تؤيد هذا الموضوع:

١ـ الولاية الشرعية تعني التأييد الإيديولوجي من قبل الناس:

يعتقد الأُستاذ المطهري أن الناس المتدينين هم مصدر الحق الشرعي للولي الفقيه، وبعد الإشارة إلى حكم الإمام الخميني ﷺ إلى رئيس وزراء إيران المؤقت «حسب الحق الشرعي والحق القانوني الناشئ من آراء الأكثرية القاطعة للشعب الإيراني ... فإني أُكلفكم بتشكيل الدولة المؤقتة بغض النظر عن الاتجاهات الحزبية والانتماء إلى مجموعة خاصة»[1]، يقول:

«إن الحق الشرعي للإمام ناشئ من الانتماء القاطع للناس بالإسلام كدين وفكر لهم، والناس يؤيدون أنه يمتلك الصلاحية التي تمكنه من تشخيص قابلية الأشخاص في القيام بالوظائف الإسلامية. وفي الحقيقة أن الحق الشرعي للولاية الشرعية يعني التأييد الإيديولوجي لها من قبل الناس. والحق العرفاني هو نفس

---

١ ـ صحيفة النور ج٥، ص٢٧.

حق الحكومة الوطنية للناس، أي يجب أن ينتخبوا الفرد الذي يؤيده القائد»[١].

٢. حق الانتخاب للشعب: في الحكومات الشعبية والديموقراطية، يعتبر انتخاب الحاكم حقاً طبيعياً للمواطنين، وقد قبل الأُستاذ المطهري هذا الأصل. ويقول في توضيحه لنظرية (الجمهورية الإسلامية):

«تحدد كلمة الجمهورية نوع الحكومة المقترحة ... يعني الحكومة التي يكون لجميع الناس فيها حق الانتخاب، بغض النظر عن الرجل أو المرأة، والأبيض أو الأسود، ومن يحمل هذه العقيدة أو تلك. ولا يعتبر في ذلك سوى البلوغ السني والرشد العقلي فقط... فمسألة الجمهورية الإسلامية ترتبط بنوع الحكومة التي تستلزم نوعاً من الديموقراطية، يعني يحق للناس فيها تعيين مصيرهم بنفسهم»[٢].

والأُستاذ المطهري في الإجابة عن سؤال طرحه أحد الصحفيين حول مواضيع كتاب (الحكومة في الإسلام) التي تفوض الحكومة للمسلمين، وكونها حكومة انتخابية، يقول:

«إن القسم الأعظم من هذه المواضيع يرتبط بزمان غيبة الإمام والإمامة، فلا بحث في المسائل التي لا ترتبط بزمان حضور الإمام»[٣].

ويذكر الأُستاذ في موضع آخر، أن حق انتخاب الحاكم من قبل الناس يختص بعصر غيبة المعصوم، ويصرح في حالة حضور المعصوم، وهو أعم من النبي والإمام،

---

١ ـ حول الثورة الإسلامية، ص٨ ـ ٦٧.

٢ ـ المصدر السابق، ص٦٢.

٣ ـ الإمامة والخلافة، ص١٤٨.

فلا وجود لحكومة الغير:

«إن الكلام حول الحكومة بالمعنى الذي يطرح اليوم، يكون مقبولاً عندما نفترض عدم وجود الإمام في هذه الدنيا أو عندما يكون الإمام غائباً كما هو الحال في زماننا»[(١)].

ثم إنه يوضح كيفية انتخاب الولي الفقيه بواسطة انتخاب الناس، ويصف ذلك أنه عين الديموقراطية:

«إن ولاية الفقية هي ولاية ايديولوجية، وأساساً أن الناس هم الذين ينتخبون الفقيه، وهذا الأمر هو عين الديموقراطية»[(٢)].

٣ـ حق العزل: من الخصائص الأُخرى للحكومات الشعبية هي حق عزل الحاكم من منصب الحكومة، وتختلف طريقة وأُسلوب العزل من حكومة إلى أُخرى.

وقد قبل الأُستاذ المطهري حق عزل الحاكم، وسننقل عبارة الأُستاذ حول هذا الموضوع في النقطة الأُخرى.

٤ـ كون الحاكم مؤقتاً: لا تتلائم الحكومة الإلهية المحضة مع تعيين الوقت والأجل، بينما تتلائم الحكومة الإلهية ـ الشعبية مع ذلك.

ويعتقد الأُستاذ المطهري بانسجام الحكومة الولائية مع تعيين الوقت، كما يقول ذلك في توضيحه لموضوع (الجمهورية الإسلامية).

«إن هذه الحكومة هي حكومة مؤقتة يعني يتم تجديدها مرة كل عدة سنوات، يعني يستطيع الناس أن ينتخبوا الحاكم للمرة الثانية وأحياناً للمرة الثالثة

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٢.

٢ ـ حول الثورة الإسلامية، ص٦٧.

والرابعة ـ حسب ما يسمح لهم الدستور ـ وفي حالة عدم رغبتهم، يمكنهم انتخاب شخص آخر يعتقدون أنه أفضل من الحاكم السابق[١].

٥ـ عدم الإكراه في قبول الإسلام: في الحكومات الإلهية المحضة لا يعتنى بانتخاب ورضى الناس عن الحكومة، وإذا أمكن يتم تحميل الحكومة على الناس بالقوة والإكراه، في حين أن هذا الأصل مرفوض في الحكومات الدينية الشعبية؛ لهذا يؤكد الأُستاذ المطهري في توضيح شرط الإسلام في نظرية (الجمهورية الإسلامية)، إن الإسلامية التي تعيِّن نوع الحكومة والجمهورية، ليست أمراً إجبارياً: «لا يوجد أي شخص يريد تحميل إسلامية الجمهورية على الناس»[٢].

٦ـ الإلهية المحضة أمر استثنائي: لما كان الأُستاذ يعتقد أن حق انتخاب الحكومة والحاكم هو أحد حقوق المواطنين، فهو لا يذكر أمر تقييد هذا الحق في الحكومة الإلهية المحضة كقاعدة بل كاستثناء؛ وذلك أيضاً بسبب وجود المصلحة الأقوى، يعني وجود شخص معصوم ولائق لقيادة المجتمع. واللازم من هذا الاستثناء هو الرجوع إلى الأصل يعني انتخاب الناس في مسألة الخلافة والقيادة.

ويقول الأُستاذ المطهري حول الاستثناء بالنسبة لحكومة النبي والإمام المعصوم:

«تكون مسألة الحكومة في زمان الإمام حسب رأي الشيعة، مثل مسألة الحكومة في زمان النبي، يعني لها حكم استثنائي؛ فكما أن مسألة [انتخاب الناس]، وما هو تكليف مسألة الحكومة عند وجود النبي؟ لم تكن تطرح في زمان النبي، كذلك تكون مسألة الحكومة على فرض وجود وحضور الإمام على المستوى

---

١ ـ المصدر السابق، ص٦٣.

٢ ـ المصدر السابق، ص٦٦.

الذي يعتقد به الشيعة، مسألة فرعية وطفيلية»[١].

٧ـ قبول الحق الطبيعي الفطري: لقد طرح فلاسفة الدين وعلماء الاجتماع في السنوات الأخيرة مسألة الحقوق الطبيعية والفطرية للفرد والمجتمع، بحيث يكون للفرد والمجتمع بموجبها، حقوق ذاتية ومستقلة لم يمنحها الدين لهم، بل هي كامنة في الطبيعة وعالم الخلق، وهي ثابتة له قبل الدين. وقد بحث الأُستاذ حول الحقوق الطبيعية والفطرية بصورة متفرقة في مواضع مختلفة، وقام بتمجيد ومدح الفلاسفة الغربيين الذين وضعوا هذه النظرية[٢]، فيقول حول الحقوق الطبيعية الاجتماعية:

«أولاً إن البشر من ناحية الحقوق الاجتماعية غير الأُسرية، يعني من ناحية الحقوق التي تظهر بين بعضهم في المجتمع الكبير خارج محيط الأُسرة، فلهم أوضاع متساوية، كما لهم أوضاع متشابهة، يعني أن حقوقهم الأولية الطبيعية تكون متساوية ومتماثلة فلكل منهم الحق في أن يرشح نفسه لأي منصب من المناصب الاجتماعية... ولأن الدراسة في أحوال البشر تثبت أن الأفراد لم يخلقوا بحيث يكون أحدهم ذاتاً رئيساً والآخر مرؤوساً، بل يجب أن يحصل عليها الأفراد من المجتمع حسب كفاءتهم وعملهم ونشاطهم، والمجتمع يمنح هذا الأُمور إلى أفراده بعقد وقرار معين»[٣].

٨ـ عدم تعيين شكل الحكومة: في حالة القول بالنص على الحكومة والحاكم،

---

١ ـ الإمامة والخلافة، ص١٤٧.

٢ ـ نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٦٠.

٣ ـ المصدر السابق، ص١٤٣، ١٤٤.

فإن ذلك سيؤدي إلى سلب دور ومقدار مشاركة الناس في الحكومة أو يحدده بشكل كبير، وهذا يتنافى مع جوهر الحكومات الشعبية والديموقراطية؛ لأن القائلين بالمشروعية المحضة أو بعضهم، يعتقدون أن جميع اختيارات الحكومة في المجالات المختلفة من قبيل: السلطة التشريعية؛ والسلطة التنفيذية تكون من الشؤون والأُمور المتعلقة بالولي الفقيه، بل إنهم ينكرون وجود السلطتين المذكورتين في النظام الولائي، كما ظهرت تلك النظرية في فترة حركة المشروطة في مخالفة المجلس الوطني وحتى بإشراف خمسة من المجتهدين، وقد وصفها الشهيد المطهري بالجمود وشبهها بمذهب الأخباريين[1].

أما حسب نظرية المشروعية الإلهية ـ الشعبية، فيكون للشعب دور حياتي وأساسي في إدارة الدولة، ومن بينها تولي السلطتين التشريعية والتنفيذية، وهذا الأمر متفرع عن تفويض هذين المنصبين وعدم تعيين شكلهما في الإسلام. وقد أشار الأُستاذ في موارد متعددة إلى هذه النقطة بقوله:

«لم يتم في الإسلام تحديد شكل معين مئة بالمئة بالنسبة لمسألة الهداية والخلافة، بحيث تؤخذ فيه بنظر الاعتبار جميع الأجزاء والمقدمات والمقارنات والشروط والموانع، وأساساً لا يمكن تعينها أو تحديد شكلها ومقدارها؛ لأنها متفاوتة. فقيادة الناس ليست أمراً تعبدياً ثابتاً كالصلاة»[2].

ويعبر الأُستاذ المطهري في موضع آخر، أن معيار التنصيص وتدخّل الإسلام، هي من الاحتياجات والأُصول الثابتة للإنسان؛ أما حول الفروع المتغيرة، فهو يعتقد

---

١ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٦٦.

٢ ـ عشر مقالات، ص١٦٦.

أن الإسلام إما لم يتدخل أساساً أو قد وضّح تلك الفروع ضمن إطار الأُصول الثابتة:

«للإسلام أُصول ثابتة وفروع متغيرة ناشئة من نفس تلك الأُصول الثابتة... وللإسلام فروع متغيرة أيضاً، ولكن ضمن إطار تلك الأُصول الثابتة أو أنه لم يتدخل أساساً وجعل الإنسان مختاراً وحراً فيها»[(١)].

والأُستاذ يصرح أن الإسلام قد فوَّض أمر وضع القوانين الاجتماعية والسياسية للبلاد ـ طبعاً المتوافقة مع الإسلام وغير المخالفة له ـ للناس أنفسهم[(٢)].

٩. ضرورة رضا الناس: ليس لرضا وقبول الناس لنوع الحكومة أو الحاكم أهمية في الحكومة ذات المشروعية الإلهية المحضة، بل إن الناس موظفون ومكلفون بإطاعة تلك الحكومة؛ أما في الحكومة الدينية الشعبية فإن أساس الحكومة الدينية قائم على رضا وإرادة المواطنين، وفي حالة عدم رضا الناس لا يحق للحاكم الديني أن يستمر بحكومته الدينية أو يقيمها بالقوة والإكراه. ولا تستثنى حكومة الإمام المعصوم وهي مصداق بارز للحكومة الدينية عن هذا الأصل في فكر الأُستاذ المطهري، فهو يقول:

«إذا لم يرض الناس بالإمام الحق سواء عن جهل أو عدم تشخيص، فلا يجب عليه ولا يمكنه أن يُحمِّل نفسه بالقوة بأمر الله»[(٣)].

---

١ ـ الخاتمية، ص١٤٦.

٢ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٦٤.

٣ ـ الملحمة الحسينية ج٢، ص٢٠٧.

أدلة ولاية الفقيه:

بعد أن اتضح ضرورة الحكومة الدينية تحت إشراف الفقهاء، والتي يعبر عنها بولاية الفقيه ـ بمعناها السابق ـ ، نشير الآن إلى أدلتها حسب رأي الأُستاذ المطهري:

١. مقبولة عمر بن حنظلة:

«من كان منكم روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استُخفّ بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا كالراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»[١].

ويقول الأُستاذ في تقريره للرواية السابقة:

«يعين الإمام نائباً عاماً له، ويقول: «انظروا إلى من روى ... إن الشخص الذي روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، العادل، الصادق، «قد جعلته عليكم حاكماً»[٢].

٢. التوقيع الشريف نقلاً عن الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه):

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليكم»[٣].

ويقول الأُستاذ المطهري في تفسيره للرواية السابقة وخاصة توضيح «الحوادث»:

---

١ ـ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ج١٨، ص٩٧.

٢ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٧٥.

٣ ـ محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، كمال الدين ج١، ص٤٨٢.

«من البديهي أن تتجدد مشاكل المجتمع البشري والمشاكل الجديدة تحتاج إلى طرق حل جديدة. فلا تعني «الحوادث الواقعة» سوى الظواهر الجديدة، والتي يكون حلها بيد العلماء وحاملي المعارف الإسلامية»[١].

ويكتفي الأُستاذ بهذا التوضيح، ولا يشير إلى دلالتها نفياً أو إثباتاً على ولاية الفقيه، لكن الفقهاء قد ذكروا أن رواية الفقهاء هي أحد أدلة ولاية الفقيه.

٣. كون مقام الحكومة مقاماً إلهياً مقدساً: إن مقام الإمامة وقيادة المجتمع الإسلامي من المقامات العظيمة المقدسة، بحيث يجب أن يكون الشخص المتولي لهما، بالإضافة إلى امتلاكه الشروط العامة للحاكم، أن يتمتع بعدد من الشروط الدينية الخاصة أيضاً حتى يتمكن من صيانة وحراسة آخر الأديان السماوية على أكمل وجه؛ وبعبارة أُخرى، تكون الحكومة الإسلامية بمثابة المحافظة على الأمر الإلهي، يعني الدين السماوي والمقام الإلهي المقدس الذي يجب أن يُعيَّن من قبل صاحب الدين وهو الله تعالى، سواء بنص صريح كالأنبياء والأئمة أو بذكر الشروط وصفات الحاكم التي يعبر عنها بالنيابة العامة.

ويقول الأُستاذ:

«إن جميع المقامات الثلاثة (توضيح الأحكام، والقضاء، والحكومة) هي مقامات مقدسة، أو يجب أن يكون الله قد عينها إما بشكل خاص أو يذكر شروطاً عامة لها، وفي هذه الحالة أيضاً يكون الله هو الذي عينها، ولا يوجد أي اختلاف في هذا الأمر من ناحية الأُصول الإسلامية»[٢].

---

١ ـ الحركات الإسلامية، ص٨٧؛ بحث حول المرجعية.

٢ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١، ص١٧٥. يقول في تفسير «المقدس»: «عندما نقول مقدس يعني يجب أن يكون هذا المقام قد وصل إليه من الله». المصدر السابق، ص١٧٠.

٤. الدليل العقلي: الإسلام دين يرتبط بمجالين، فهو يهتم بالحياة المادية للإنسان وكذلك بالحياة الأُخروية. وبعبارة أُخرى، فهو يعارض الفكرة العلمانية. وعلى هذا الأساس يجب على الشارع المقدس أن يحدد مسألة الحكومة، وكيفية علاقة الدين بها في عصر الغيبة، حتى يخرج الناس من الحيرة، وإلاّ لظهر الشك والترديد في جامعية وخاتمية الإسلام. يقول الأُستاذ حول هذا الموضوع:

«بعد انتهاء فترة الإمامة، لا يكون للإمام ظهور معين بحيث يرجع له الناس في أُمورهم الاجتماعية، ولهذا يعين الإمام نائباً عاماً عنه»[١].

وبعد أن يلتفت الأُستاذ المطهري إلى كون الأدلة النقلية لولاية الفقيه في الفقه قابلة للمناقشة والإشكال، لهذا يحاول أن يثبتها بالدليل العقلي، يعني أهمية وضرورة الموضوع، فيقول:

«توجد لدينا الآن في فقهنا موارد كثيرة قد افتى فيها الفقهاء بشكل قطعي بوجوب شيء بسبب أهمية الموضوع فقط، يعني برغم عدم وجود دليل نقلي صريح وكافٍ من آية أو حديث، وكذلك عدم وجود إجماع معتبر لدينا، فإن الفقهاء ونظراً لأهمية الموضوع ولعلمهم أن روح الإسلام لا تترك المواضيع المهمة بلا تكليف، يفتون بشكل قطعي أن الحكم الإلهي في هذا المورد يكون بهذا الشكل، كفتواهم في مسألة ولاية الحاكم وفروعها»[٢].

---

١ ـ المصدر السابق، ص١٧٥.

٢ ـ مقالة «الاجتهاد»، بحث حول المرجعية، ص٦٠؛ عشر مقالات، ص١٠١.

اختيارات ولاية الفقيه:

إن مجال وقدرة واختيارات الحاكم من البحوث الفلسفية السياسية التي توجد فيها آراء مختلفة، لكن ترويج بحوث حقوق الإنسان الطبيعية كالحرية والديموقراطية التي ظهرت في الغرب في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، قد غيَّر سير البحوث السياسية نحو تحديد وتقييد اختيارات الحكومات وتنظيمها.

أما الدين الإسلامي فقد طرح شرط العدالة منذ أربعة عشر قرناً للحيولة من تحول الحكومة والقدرة إلى الاستبداد؛ ومن جهة أُخرى، فإن الإسلام يعتقد بعدم وجوب تقييد قدرة الحاكم خاصة الحاكم الديني الذي يحمل صفات العدالة والخبرة، بحيث تمنعه من حل المشاكل والتعقيدات الاجتماعية.

وعلى هذا الأساس، فقد أعطى الإسلام قدرة واختيارات واسعة للحكام المعصومين (النبي والأئمة عليهم السلام)، بحيث تشمل دائرة اختياراتهم حتى الحياة الخاصة للمواطنين؛ بل المعصومين أولى بالتصرف في حياتهم من أنفسهم؛ لكن البحث المهم هو في انتقال تلك الاختيارات الواسعة للحكام المعصومين إلى الحاكم الديني العادل غير المعصوم.

إن ما يُفهم من عبارات الأُستاذ المطهري هو أن اختيارات النبي صلى الله عليه وآله لم تكن بسبب شخصه؛ بل بسبب مقامه الحقوقي يعني قيادة المجتمع الإسلامي، وفي الحقيقة توجد اختيارات واسعة تتعلق بأصل الحكومة الإسلامية التي تنتقل في عصر الغيبة إلى الولي الفقيه. ويستند الأُستاذ في رأيه إلى الفقه الأصيل المطابق لعنصري الزمان والمكان. وفي ضوء هذه النظرية يعتقد بوضع قوانين كانت مرفوضة في الماضي:

«إن الاختيارات الواسعة التي منحها الإسلام للحكومة الإسلامية. وبعبارة

أُخرى، للمجتمع الإسلامي، تكون متعلقة بالدرجة الأُولى بشخص النبي وتنتقل منه إلى حكومة الإمام ومنه إلى أي حكومة شرعية أُخرى»[١].

ويذكر الأُستاذ المطهري آية ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾[٢] دليلاً على مدّعاه[٣]، يقول في توضيح أكثر لاختيارات الحاكم الإسلامي:

«إن لهذه الاختيارات نطاقاً واسعاً، حيث يمكن للحكومة الإسلامية في الظروف الجديدة، والاحتياجات الجديدة، وبالنظر إلى الأُصول والقوانين الإسلامية الأساسية، أن تضع مجموعة من القوانين التي كانت مرفوضة موضوعاً في الماضي. فاختيارات الحكومة الإسلامية هي شرط لازم لحسن تطبيق القوانين السماوية، وحسن التطبيق مع مقتضيات الزمان وحسن تنظيم البرامج والخطط الخاصة في كل فترة»[٤].

ويعتبر الأُستاذ المطهري، وضع الإمام عليّ عليه السلام الزكاة على الأسبان[٥]، وتحريم التبغ[٦] من قبل الميرزا الشيرازي[٧]، والطلاق القضائي بواسطة الحاكم الشرعي، وهدم بيوت الناس لشق الطرق مع دفع تعويض لهم كما فعل آية الله

---

١ ـ مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٣ (كتاب ختم النبوة)، ص١٩٤؛ الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص٦٢و٦٣.

٢ ـ سورة الأحزاب: ٦.

٣ ـ مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٣، ص١٩٤.

٤ ـ المصدر السابق، ص١٩٥.

٥ ـ الإسلام ومقتضيات الزمان ج٢، ص٩١.

٦ ـ المصدر السابق، ص٩١، ٩٢.

٧ ـ المصدر السابق نفسه.

البروجردي[١]، جزءاً من الاختيارات الواسعة للحاكم الإسلامي. وفي الوقت نفسه يؤكد الأُستاذ على وجوب بقاء صفة العدالة حدوثاً وبقاءً عند الحاكم الإسلامي، حتى لا تؤدي اختياراته الواسعة إلى الاستبداد، حيث إن تجنب الاستبداد من صفات وشروط القائد في الإسلام كما ذكرنا سابقاً.

التلائم بين ولاية الفقيه والديموقراطية:

إن إحدى الشبهات التي طرحت مقابل ولاية الفقيه في بداية انتصار الثورة الإسلامية، ويروَّج لها اليوم أيضاً بشكل واسع، هي مخالفتها مع الديموقراطية وحكومة الشعب. وخلاصة الشبهة هي أن حقوق الناس السياسية والاجتماعية من قبيل: حق انتخاب الحكومة والحاكم؛ والمشاركة في إدارة البلاد ستنتهي وتزول في نظام ولاية الفقيه، وستسير الحكومة نحو الاستبداد والطبقية.

ولحسن الحظ فقد سُئل الأُستاذ المطهري حول هذه الشبهة فأجاب عنها بشكل علمي. ومن المواضيع السابقة يتضح أن الشبهة لا ترد على نظرية الحكومة الشعبية الدينية، والمشروعية الإلهية ـ الشعبية لولاية الفقيه التي انتخبها الأُستاذ، ونشير الآن إلى أدلتها:

١ـ **قبول حق حكومة الشعب:** طبقاً لنظرية المشروعية الإلهية ـ الشعبية لولاية الفقيه، يكون الشعب حراً ومختاراً بشكل كامل في انتخاب الفقيه حاكماً عليه، ولا يوجد أي إجبار عليه في ذلك؛ بل إن انتخاب النظام الولائي يحصل بشكل ديموقراطي وحر. ولقد كانت عبارات الأُستاذ السابقة صريحة في ذلك، فهو يقول

---

١ ـ المصدر السابق، ص٨٥.

في الاجابة عن الشبهة السابقة:

«إن الشعب أساساً هو الذي ينتخب الفقيه، وهذا الأمر هو عين الديموقراطية؛ فإذا كان انتخاب الفقيه تنصيباً، بحيث يعين الفقيه الفقيه الذي يأتي بعده، لكان من الممكن القول إن هذا الأمر مخالف للديموقراطية»[(١)].

٢. **الاهتمام بمعنى ولاية الفقيه:** إن تفسير ولاية الفقيه بالمراقبة والإشراف على الأُمور، لا يستلزم أي نوع من الاستبداد في النظام الولائي؛ لأن الاستبداد يتحقق عندما يتسلط شخص أو طبقة خاصة على جميع أُمور البلاد، وفي مقدمتها السيطرة على السلطات الثلاث، يعني التشريعية والتنفيذية والقضائية، في حين أن شأن الفقيه حسب التفسير السابق عن ولاية الفقيه هو المراقبة والإشراف على الأُمور، أما السلطتين التشريعية والتنفيذية فيتم انتخابهما بشكل مستقل عن طريق رأي الشعب، وتُؤدى وظائفهما بشكل مستقل. وقد أكد الأُستاذ على هذه النقطة في جوابه عن الشبهة السابقة، وقد ذكرناه مسبقاً.

٣. **تعرض الولي الفقيه للمساءلة:** النقطة الأُخرى هي أن الولي الفقيه طيله فترة حكومته يتعرض للمساءلة أمام القانون والناس، ويقوم الشعب بالإشراف على عمل الولي الفقيه بشكل عام عن طريق الاشراف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بواسطة ممثليه، ويتم عزل الولي الفقيه في حالة انحرافه عن مسير العدالة والحق. وفي الفلسفة السياسية للشهيد المطهري لا يكون الاعتقاد بالله مساوياً لقبول الحكومة المطلقة وغير المسؤولة لأي حاكم كان:

«طبقاً للفلسفة الاجتماعية، فإن نتيجة الاعتقاد بالله لا تعني عدم قبول

---

١ ـ حول الثورة الإسلامية، ص٦٧.

حكومة الأفراد المطلقة، وأن الحاكم مسؤول مقابل الشعب فحسب؛ بل طبقاً لهذه الفلسفة يكون الاعتقاد بالله هو الوحيد الذي يجعل الحاكم مسؤولاً في قبال المجتمع، ويجعل الأفراد أصحاب حق، ويعتبر استيفاء الحقوق واجب ووظيفة شرعية»[(١)].

وحسب رأي الأُستاذ، فإن مقام الحكومة وخاصة بالنسبة لغير المعصوم لا يعني قدسيته، وأنه غير قابل للمراقبة والإشراف؛ بل إن مثل هذه الشبهة يمكن ملاحظتها في الفلسفة السياسية لأهل السنة[(٢)].

ويذكر الأُستاذ المطهري أن سبب تأكيده على وجوب المراقبة والانتقاد لعمل كل مرجع ومسؤول هو الحيلولة دون حصول الاستبداد.

«لقد صرحت في مؤلفاتي ... أن كل مقام غير المعصوم إذا كان في وضع لا يقبل الانتقاد، فهذا الأمر خطر عليه وعلى الإسلام أيضاً»[(٣)].

التقييم النهائي:

يمكن تلخيص وجهة نظر الأُستاذ المطهري بالنقاط التالية:

١ ـ إن الأُستاذ، وعلى خلاف زعم العلمانيين، يدافع عن نظرية ارتباط الإسلام بكلا مجالي الحياة، يعني أن الإسلام لم يترك الحياة البشرية بيد الإنسان فقط؛ بل قد طرح نظريته حتى في المسائل الدنيوية ومن جملتها بحث الحكومة.

---

١ ـ مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج١، ص٥٥٤.

٢ ـ الحركات الإسلامية، ص٢٧.

٣ ـ إجابات الأُستاذ على الانتقادات حول كتاب الحجاب، ص٧١.

٢ ـ إن ولاية الفقيه هي ولاية فقيه عادل ومتخصص أو مدافع عن حقوق الشعب، وله شروط وصفات مختلفة، لكن هذه الولاية لا تعني الحكومة المباشرة والسيطرة على زمام الحكومة والأُمور التنفيذية، بل هي نوع من الاشراف الدقيق أو الولائي، بحيث يكون له حق الإشراف على جميع الأُمور الأساسية ومن جملتها تعيين رؤساء السلطات الثلاث.

٣ ـ إن الأُستاذ يعتقد بكون الحكومة وولاية الفقيه أمراً إلهياً، ويخالف نظرية الوكالة الإنكارية للحكومة في الإسلام؛ لكنه يعتقد بالحقوق الطبيعية والفطرية للناس ومن جملتها حق انتخاب الحكومة والحاكم. وبعبارة أُخرى، إن الأُستاذ يفسر مشروعية الحكومة بالركنين الإلهي والشعبي.

٤ ـ عند التدقيق في مؤلفات الأُستاذ نحصل على هذه النقطة، وهي أنه يصرح بإثبات ولاية الفقيه بواسطة الضرورة العقلية، ويشير إلى مقبولة عمر بن حنظلة من بين الروايات المختلفة.

٥ ـ إن الأُستاذ المطهري يقول بالاختيارات الواسعة للولي الفقيه والحكومة الإسلامية لإدارة أُمور البلاد بشكل أفضل.

٦ ـ والنقطة الأخيرة هي أن ولاية الفقيه حسب فكر الأُستاذ بالمعنى الذي مر تكون متلائمة مع الديموقراطية.

المصادر

١- الإمام الخميني قدس سره، مجلة النور.

٢- أجوبة الأُستاذ على الانتقادات حول كتاب الحجاب.

٣- مجموعة من المؤلفين، بحث حول المرجعية.

٤- حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه.

٥- السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ج٦.

٦- السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات.

٧- الشيخ محمد علي الأراكي، المكاسب المحرمة.

٨- الحر العاملي، وسائل الشيعة.

٩- محمد حسن قدردان قراملكي، العلمانية في الإسلام والمسيحية.

١٠- محمد حسن قدردان قراملكي، الإشراف أو ولاية الفقيه، المذكورة في مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني والحكومة ج٤.

١١- مجموعة من المؤلفين، الحكومة في الإسلام.

١٢- مجلة الحوزة، لسنة ١٩٩٨م.

١٣- مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري ج٣.

١٤- مرتضى المطهري، الإسلام ومقتضيات الزمان.

١٥- مرتضى المطهري، نظرة في نهج البلاغة.

١٦- مرتضى المطهري، الإمامة والخلافة.

١٧- مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية.

١٨- مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية.

١٩- مرتضى المطهري، الخاتمية.

٢٠- مرتضى المطهري، عشر مقالات.

٢١- مرتضى المطهري، مجموعة مقالات.

٢٢- مرتضى المطهري، مقدمة على الرؤية الإسلامية للعالم.

٢٣- مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام.

٢٤- مرتضى المطهري، الثورات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة.

٢٥- مرتضى المطهري، الولاءات والولايات.

٢٦- محمد حسين النائيني، تنبيه الأُمّة وتنزيه الملة، مع مقدمة السيد محمود الطالقاني.

٢٧- محمد حسين النائيني، حاشية كتاب المكاسب المحرمة.

الثورة والتحولات الاجتماعية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

نجف لك زايي

المقدمة:

إن مفاهيم مثل الثورة، التغيير، التحول، التطور، الترقي، التكامل، الاضطراب ومفاهيم أُخرى من هذا القبيل التي تبين عملية التغيير، وكذلك الأسئلة التي تطرح في هذا المجال مثل: ما هي أسباب ظهور وسقوط أنواع الحضارات، الدول، الثقافات، الأحزاب، القوى؟ وكذلك ما هي علل وعوامل ظهور الاضطرابات، التمرد، الحركات، الثورات، والحروب؟

كل هذه كانت من البحوث والمفاهيم التي لها جاذبية كبيرة في العلوم الإنسانية خلال القرون الثامن عشر، والتاسع عشر والعشرين. وخلال هذه الفترة، كان الموضوع الذي يشغل أذهان العلماء هو كيف يضعون عملية (السكون والتغيير) في الحياة الاجتماعية البشرية تحت قاعدة ونظام ثابت، حتى يتمكنوا من التنبؤ بهما في المستقبل. وللأسف لم يتمكن العلم البشري حتى الآن من الوصول إلى إجماع نسبي في هذا الموضوع، حتى لم يتضح إلى الآن أي فرع من فروع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية يختص بدراسة هذه الظاهرة. والأكثر من ذلك أن بعض علماء الاجتماع يعتقدون أن البحوث التي ترتبط بعملية (التغيير) تكون في الأساس غير قابلة للمطالعة والدراسة والتحقيق العلمي [1].

---

١ ـ حول هذا الموضوع، راجع جالمرز جانسون، التحول الثوري، ترجمة مجيد الياسي. يوجد في مقدمة هذا الكتاب بحث مفصل حول إمكان أو امتناع دراسة (الثورة) في العلوم الاجتماعية.

أما الأُستاذ المطهري، كأحد المفكرين الذين اهتموا بالمسائل الاجتماعية، فلم يتجاهل هذا البحث؛ بل قام بالإضافة إلى نقد ودراسة آراء وأفكار الآخرين في مجال التغيير والتحولات الاجتماعية وعللها وعواملها، إلى طرح نظريته في هذا المجال أيضاً. وخاصة في مجال تحولات المجتمع الإيراني، مثل نهضة المشروطة، والثورة الإسلامية، بحيث أدى ذلك في بعض الموارد إلى أن يدخل في مجال البحث المصداقي أيضاً.

تحليل المفاهيم:

يعتبر (آغوست كانت) من أول العلماء الذين تحدثوا عن وجود قسمين من علم الاجتماع:

علم الاجتماع الإستاتيكي أو الساكن؛ وعلم الاجتماع الديناميكي أو الفعال. فبنظر (كانت) أن (النظام) يمثل موضوع علم الاجتماع الإستاتيكي، في حين يكون موضوع علم الاجتماع الديناميكي هو (التغيير) [(١)]. وبعد ذلك ظهر نوعان من علم الاجتماع، وتبعاً لذلك ظهرت مجموعتان من علماء الاجتماع في مجال بحوث علم الاجتماع.

واستند هذا التحقيق في بحثه إلى أُسس نظرية علم الاجتماع الديناميكي وعلماء الاجتماع المؤيدين لعملية (التغيير)، وليس على علم الاجتماع الإستاتيكي الذي لا يعتقد من الأساس بدراسة عملية (التغيير). ومن أشهر علماء الاجتماع المؤيدين لنظرية التغيير في علم الاجتماع، يمكن أن نذكر: (ماركس)، صاحب نظرية الصراع الطبقي؛ (هربرت اسبنسر)، صاحب قانون التغيير العام؛ (دور

---

١ ـ جي روشه، التغييرات الاجتماعية، ص٦ ـ ٧.

كيم)، صاحب نظرية تقسيم العمل؛ (سيمل)، صاحب نظرية الدراسة حول الأضداد؛ (بارتو)، صاحب نظرية تغيير النخبة؛ (ماكس وبر)، صاحب نظرية الآثار التاريخية الأساسية؛ (ابن خلدون)، صاحب نظرية العصبية؛ (السيد محمد باقر الصدر)، صاحب النظرية القرآنية التغيير في المحتوى الوجداني للإنسان؛ (مرتضى المطهري) [(١)].

وفي النظريات السابقة، يكون لكل واحد من مفاهيم (التغيير)، و(التحول)، و(الانقلاب) و(الحدث) مفهوماً خاصاً به. ولتوضيح مراد هذا التحقيق من المفاهيم السابقة، نشير باختصار إلى القدر المشترك بين النظريات المذكورة.

إن للتحول الاجتماعي مفهوماً مغايراً للتغيير الاجتماعي. فالتغيير الاجتماعي ظاهرة يمكن رؤيتها وتحليلها، وتحصل في مدة قصيرة، أما التحول الاجتماعي فيشمل مجموعة من التغييرات التي تحدث في المجتمع خلال فترة طويلة وعلى الأقل خلال جيل أو عدة أجيال.

وقد ركز علماء الاجتماع الأوائل مثل آغوست كانت وكارل ماركس جهودهم على دراسة التحولات الاجتماعية، ولهذا فقد قدموا الإرشادات والتوصيات لجميع الفترات في حياة البشر. أما علماء الاجتماع المتأخرون الذين لم يحصلوا على نتيجة واضحة من دراسة التحولات الاجتماعية، فقد اهتموا بدراسة التغييرات الاجتماعية [(٢)]. ويعتبر (بارسونز) من جملة هؤلاء العلماء، فقد بحث نوعين من

---

١ ـ للاطلاع حول المفكرين الغربيين، راجع: جي روشه، التغييرات الاجتماعية؛ ريمون آرون، المراحل الأساسية للفكر في علم الاجتماع؛ ليوئيس كوزر، حياة وفكر علماء الاجتماع. وحول ابن خلدون راجع: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة. وحول السيد محمد باقر الصدر، راجع: السيد محمد باقر الصدر، السنن التاريخية في القرآن.

٢ ـ جي روشه، التغييرات الاجتماعية، ص٢٠ ـ ٢١.

التغيير: تغيير التعادل؛ وتغيير النظام. فحسب رأي بارسونز، يكون التغيير والاضطراب في التعادل ظاهرة عادية ودائمية تحدث لاستمرار حياة وعمل الأنظمة الاجتماعية؛ أما التغيير والاضطراب في النظام فهو مرادف للثورة؛ لأنه يؤدي إلى تغيير واضطراب الأُسس. وفي هذه الحالة إذا حدث تغيير في النظام السياسي فقط، تحدث الثورة السياسية، وفيما إذا حصل التغيير في جميع الأنظمة الاجتماعية أعم من الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، فإنه سيؤدي إلى ظهور الثورة الاجتماعية وباصطلاح آخر (الثورة العظيمة)[(١)].

فبنظر هذه المجموعة من علماء الاجتماع، يكون للتغيير الاجتماعي مواصفات خاصة، من أهمها:

١ ـ يكون التغيير الاجتماعي ظاهرة اجتماعية حتماً.

٢ ـ إن التغيير الاجتماعي، محل الاهتمام والدراسة، يجب أن يكون تغييراً أساسياً في النظام؛ وبعبارة أُخرى يمكننا التحدث عن التغيير الاجتماعي عندما نتمكن من التعرف على العناصر الأساسية للتغيير وتشخيصها.

٣ ـ التغيير الأساسي يحصل بمرور الزمان وبالنتيجة يجب أن تتم دراسته وتحليله.

٤ ـ من علائم التغيير الأساسي، هو الدوام والاستمرار النسبي[(٢)].

والأُستاذ المطهري قد اهتم في هذا البحث بالتحول الاجتماعي، وكذلك بالتغيير الاجتماعي، وسنتناول في فقرات البحث القادمة تبيين وجهة نظر الأُستاذ

---

١ ـ للاطلاع على رأي بارسونز وأيضاً جانسون حيث لهم آراء متشابهة، راجع: جي روشه، التغييرات الاجتماعية؛ ومصطفى ملكوتيان، نظرة على نظريات الثورة؛ وجالمرز جانسون، التحول الثوري.

٢ ـ جي روشه، التغييرات الاجتماعية، ص٢٤-٢٥.

المطهري في هذا الموضوع. والنقطة المهمة الجديرة بالذكر في هذا التحقيق، أن التغيير الاجتماعي بمعنى التغيير الأساسي قد استعمل مرادفاً مع (الثورة).

والاصطلاح الآخر الذي يطرح في هذا البحث هو (الحدث). فجميع الوقائع والتغييرات اليومية تقع ضمن هذا الاصطلاح، إلاّ أن الأحداث التي تكون محل إهتمام المفكرين الاجتماعيين هي التي تكون محركة للتغيير الاجتماعي، أو التي تحصل مع التغيير وتؤثر على اتجاهه.

نظريات الثورة والتحولات الاجتماعية:

يطرح سؤالان حول الثورة والتحولات الاجتماعية: أحدهما يرتبط في مجال معرفة الأساليب ومعرفة الدراسات المتعلقة بالثورة والتحولات الاجتماعية، والآخر يرتبط بالعوامل المحركة للتغيير والتحولات الاجتماعية.

لقد طرحت حول السؤال الأول نظريات مختلفة قائمة على أُسس فكرية خاصة، سنقوم ببحثها ودراستها هنا. ولحد الآن لم يطرح جواب واضح حول الفرع الذي يهتم بدراسة موضوع (التغيير والتحولات الاجتماعية) من فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولهذا فقد بحث العلماء في الفروع العلمية المختلفة موضوع (الثورة) و(التغيير الاجتماعي) من عدة جوانب. فقد كان للفلاسفة السياسيين نظرة تسامحية للثورة؛ فهؤلاء العلماء ولأنهم ينظرون إلى السياسة والقدرة من جهة (الخير والشر) وتأمين السعادة الإنسانية، لهذا فإنهم لا يسمحون بإطاعة القوى السياسية عندما يتعرض تأمين الخير والعدالة والحرية والسعادة إلى الخطر، وبعضهم يوصون أيضاً بالثورة الاجتماعية؛ ويمكن أن نذكر من هؤلاء العلماء أفراداً مثل جان لاك، وجورج سورل، وجان بل سارتر، ومن المفكرين والفقهاء المسلمين نذكر آية الله النائيني، والأمام الخميني ومرتضي المطهري.

ويبحث الماركسيون بنظرة ايديولوجية إيجابية عن الثورة، في حين تكون نظرة

الليبراليين عن الثورة نظرة سلبية؛ والمناظرة التي حصلت بين ماركوزه وبوبر تعتبر نموذجاً بارزاً لهذا التعارض بين النظرتين[١]. لهذا نلاحظ في النظريات المتأثرة بالفكر الليبرالي أنهم ينظرون إلى الثورة بشكل سلبي، وكأنها نوع من المرض أو الفيروس، بحيث يجب أن يعود المجتمع إلى سلامته وحالته الطبيعية مباشرة بعد وقوع المرض، على عكس النظريات الماركسية التي تنظر إلى الثورة على أنها ظاهرة إيجابية.

وليس لأي من ظاهرتي (الثورة) و(الإصلاح) أصالة في الإسلام؛ بل إن وظيفة المجتمع الإسلامي تتحدد بالنظر إلى ظروف ومقتضيات الزمان؛ لأن الوظيفة تدور مدار القدرة: ﴿لا يكلف الله نفساً الا وسعها﴾[٢].

وقد نظرت مجموعة أُخرى من العلماء إلى التغييرات الأساسية أو الثورة من زاوية علم الاجتماع السياسي. ويمكن اعتبار نظرية التعبئة السياسية لتشارلز وهي مأخوذة في الأصل عن نظرية التضاد السياسي لرولف دراندروف، ونظرية التطور غير المتعادل لهانتينكون، ونظرية تغيير النخبة لبارتو، ونظرية الكاريزما ماكس وبر، الكتاب المشهور لبرينكتون مور تحت عنوان (الأُصول الاجتماعية للديكتاتورية والديموقراطية) ونظرية إسكاجبول، من النظريات التي تقع في هذه المجموعة[٣].

---

١ ـ مناظرة ماركوزة الذي يؤيد الثورة، مع بوبر الذي يؤيد الإصلاح؛ قد ذكرت في كتاب الثورة أو الإصلاح؛ وللاطلاع أكثر راجع: فرانتس اشتارك، الثورة أو الإصلاح (محاورة مع هربرت ماركوزة وكارل بوبر).

٢ ـ سورة البقرة: ٢٨٦.

٣ ـ حول هذا الموضوع راجع: مصطفى ملكوتيان، نظرة في الثورة؛ حسين بشيرية، الثورة والتعبئة السياسية؛ برينكتون مور، الأُصول الاجتماعية للديكتاتورية والديموقراطية؛ استانفورد كوهن، نظريات الثورة؛ صموئيل هانتينكتون، التنظيم السياسي في المجتمعات المتغيرة؛ حميرا مشيرزادة، (نظرة إجمالية على نظريات الثورة في العلوم الاجتماعية)، مجموعة مقالات عن الثورة الإسلامية وأُصولها ج١.

وقد بحث مجموعة من العلماء حول الثورة والتحولات الاجتماعية من زاوية علم النفس الاجتماعي، ومن بين النظريات التي ظهرت في هذا المجال، نظرية زيادة التوقعات لجيمز ديويس، وبعده نظرية (تدغر).

ويمكن أن نلاحظ آثار الثورة والتحولات الاجتماعية في فروع مثل الفلسفة النظرية للتاريخ، وعلم الاجتماع التاريخي والالهيات، لكن البحث في مثل هذه النظريات خارج عن مجال هذا التحقيق.

وحول السؤال الآخر، يعني تأملات المفكرين الاجتماعيين حول المحرك أو المحركين الأصليين لتصرفات الإنسان الاجتماعية، فإن البحث التفصيلي فيها يكون خارجاً عن مجال هذا التحقيق، ولهذا نكتفي بهذا الخصوص ببيان نظرية الأُستاذ المطهري فقط.

فقد تحدث الأُستاذ المطهري في كتاب فلسفة التاريخ حول هذا الموضوع، ونحاول هنا توضيح نظرية الأُستاذ المطهري بإجمال وبالاستفادة من توضيحاته في هذا المجال:

إن أهم النظريات التي بحثها ونقدها الأُستاذ المطهري في مجال العامل المحرك للتاريخ، نلخصها في النقاط التالية:

١ـ **الدم والعِرقْ:** وطبقاً لهذه النظرية، تكون الأعراق والأُصول البشرية العامل الاساسي لحصول الأحداث والتغييرات الاجتماعية، وبكلمة أدق (التاريخ)، بمعنى جميع عالم الوجود؛ لأن بعض الأعراق والدماء لها استعداد التطور الثقافي والتمدن، وبعضها لا تمتلك مثل هذا الاستعداد، فبعضها يمكن أن تنتج العلم والفلسفة والصناعة والأخلاق وسائر متطلبات التمدن، والبعض الآخر تكون مستهلكة فقط. وأما الموزعين فيمكن اعتبارهم أيضاً أفراد لهم عرق وأصل متوسط. وقد اعتبر أرسطو بعض الأفراد أنهم يستحقون امتلاك العبيد، والبعض الآخر يستحق أن يكونوا عبيداً. ويعتبر (كانت غوبينو) العالم الفرنسي المعروف من

المؤيدين المشهورين لهذه النظرية في تاريخ العالم المعاصر[١].

ويقول الأُستاذ المطهري في نقده لهذه النظرية: لو نفترض أننا اعتقدنا بوجود عرق واحد يقوم بهذا التحول والتطور في التاريخ، أو اعتقدنا بأن جميع الناس لهم تأثير في تحول وتطور التاريخ، فلا فرق في ذلك ولا يحل هذا المشكلة؛ لأنه ليس معلوماً السبب الذي يجعل حياة الإنسان أو أحد الأعراق متحولة ومتطورة ولا تكون حياة الحيوان بهذا الشكل. فسواء كان عامل التغيير عرقاً خاصاً أو جميع الأعراق، فهذا لا يوضح سر تغيير وحركة التاريخ[٢]. وفي الوقت نفسه لا ينكر الأُستاذ المطهري كاحتمال أصل الاختلاف والتفاوت بين الأعراق والاستعدادات[٣].

٢ـ **الظروف الإقليمية والجغرافية:** طبقاً لهذه النظرية، تكون البيئة والظروف الإقليمية والجغرافية هي عامل ظهور الحضارة وايجاد الثقافة وتطور الصناعة، وبعبارة أدق عامل التغييرات والتحولات الاجتماعية؛ فتظهر في المناطق المعتدلة أفراد يتمتعون بمزاج معتدل وعقول مفكرة قوية. وبالإضافة إلى ذلك فإن ظروف البيئة من الماء والهواء تؤثر على طبيعة الأعراق، فتؤدي إلى ظهور اختلاف في الاستعدادات؛ وبعبارة أُخرى يكون للبيئة تأثير على النمو العقلي والفكري والذوقي والجسمي للإنسان، وفي النهاية تكون الظروف الجغرافية هي العامل المحرك للتاريخ. ويعتبر (مونتسكيو) من مؤيدي هذه النظرية، فقد قام على هذا الأساس بتوضيح أنواع الأنظمة السياسية، والملكية، والاستبدادية، والجمهورية[٤].

يقول الأُستاذ المطهري في نقده لهذه النظرية: إن السؤال الأصلي الذي يطرح

---

١ ـ مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، ص٢٤١ ـ ٢٤٢.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٤٥.

٣ ـ مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ ج١، ص٣٣.

٤ ـ مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، ص٢٤٢.

هنا هو لماذا تكون بعض الحشرات مثل النحل أو سائر الحيوانات التي تعيش في هذه المناطق بطريقة مشابهة لحياة الإنسان، فاقدة للتحرك التاريخي؟ وما هو العامل الأصلي الذي سبب ظهور هذا الاختلاف في طبيعة الحياة بين هذين الحيوانين؟ والنتيجة هي أن مونتسكيو لم يستطع أيضاً أن يوضح بشكل صحيح العامل المحرك للتاريخ[١].

٣. النظرية الإلهية: وطبقاً لهذه النظرية، يكون كل ما يظهر على الأرض، هو أمر سماوي ينزل إلى الأرض وفقاً لحكمة إلهية. فيمكن اعتبار التحولات وتطورات التاريخ مظهراً من مظاهر المشيئة الحكيمة والحكمة الإلهية البالغة. إذن، الحكمة الإلهية البالغة هي التي تجعل التاريخ يتقدم ويتطور، وهي التي تجعله يتغير ويضطرب. وبعبارة أُخرى، إن التاريخ والتغيير والتحولات الاجتماعية والطبيعية مظهر الإرادة الإلهية المقدسة، ويعتبر (بوسوية) المؤرخ والراهب المسيحي من مؤيدي هذه النظرية[٢].

وبنظر الأُستاذ المطهري تعتبر هذه النظرية أكثر النظريات ضعفاً؛ لأن التاريخ ليس هو الوحيد الذي يكون مظهراً للمشيئة الإلهية، فجميع الوجود مظهر من مظاهر مشيئة الحق تعالى، ونسبة المشيئة الإلهية تكون بالسوية بالنسبة لجميع الأسباب والعلل في العالم وفي جميع الموجودات. وعلى هذا، فلا دليل على كون حياة الإنسان متغيرة وحياة النحل ثابتة وساكنة. إذن، يجب أن نسأل عن النظام الذي خلق الله تعالى به حياة الإنسان، وما هي الحكمة التي جعلها فيه، بحيث يصبح متغيراً ومتحولاً وقابلاً للتطور، في حين لا نجد مثل هذا التطور والتحول في سائر

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٤٥.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٤٤.

الأحياء الأُخرى[١]؟

٤. **النوابغ والأبطال:** طبقاً لهذه النظرية، يكون التغيير والتحول معلولاً لعمل وابداع النوابغ.

فالنوابغ والأبطال هم الأفراد الاستثنائيون في المجتمع الذين يتمتعون بقدرة كبيرة من جهة العقل، والإرادة، والذوق، والإبداع، وكلما يظهرون في المجتمع يتطور ويتقدم من الناحية العلمية، والفنية، والأخلاقية، والاقتصادية، والسياسية والعسكرية ويقترب من السعادة والرفاه. وعلى هذا الأساس، فإن أكثر أفراد البشر يكونون مستهلكين وتابعين وفاقدين لقدرة الإبداع. ويعتبر (كارلايل) الإنجليزي من مؤيدي هذه النظرية[٢].

وبنظر الأُستاذ المطهري، لا يمكن لهذه النظرية أيضاً أن توضح سبب التغييرات والتحولات والحركة في التاريخ؛ لأنه يوجد في جميع أفراد البشر، بالإضافة إلى الأبطال والنوابغ، نوعاً من الاستعداد والقدرة على الابداع، فعلى هذا يمكن أن يكون لجميع الأفراد أو على الأقل أغلبهم نوع من التأثير على حركة التاريخ، وبالطبع فإن تأثير النوابغ والأبطال يكون أكثر[٣].

٥ـ **الاقتصاد وطريقة الإنتاج:** وطبقاً لهذه النظرية، تكون جميع الشؤون الاجتماعية لكل قوم وشعب، أعم من المجالات الثقافية والدينية والعسكرية، مظهراً لطريقة وعلاقات الإنتاج في ذلك المجتمع. فالتغير والتحول الاقتصادي في المجتمع هو الذي يغير ويحرك التاريخ. فالنوابغ ـ المذكورين في النظرية السابقة ـ ليسوا إلاّ مظهراً من مظاهر الاحتياجات الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية في المجتمع،

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٢ ـ المصدر السابق، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.

٣ ـ المصدر السابق، ص٢٥١.

وهذه الاحتياجات أيضاً معلولة التغيير والتحول في وسائل الإنتاج. ويعتبر (كارل ماركس) و(إنجلز) من أشهر المؤيدين لهذه النظرية[١].

وقد خص الأُستاذ المطهري المجلد الثاني من كتاب فلسفة التاريخ بكامله لنقد هذه النظرية. فبنظره أن جميع أُسس ولوازم هذه النظرية مرفوضة وغير مقبولة. ومن جملة الأُسس واللوازم في هذه النظرية التي نقدها وردَّها الأُستاذ المطهري، هي: تقدم المادة على الروح، وتقدم الاحتياجات المادية على الاحتياجات المعنوية، وتقدم العمل على الفكر، وتقدم علم الاجتماع الإنساني على علم النفس، وتقدم الصبغة المادية للمجتمع على الصبغة المعنوية. فالأُستاذ المطهري يعتقد ـ على العكس ـ بتقدم الروح على المادة، وتقدم الاحتياجات المعنوية على الاحتياجات المادية، وتقدم الفكر على العمل، وتقدم علم النفس الإنساني على علم الاجتماع، وتقدم الصبغة المعنوية للمجتمع على صبغته المادية[٢].

٦ـ **الاختراعات والتكنولوجيا:** يعتبر بعض المفكرين أن التقنيّة هي العامل الأصلي للتحولات والتغييرات[٣]. ومن العلماء المؤيدين لهذه النظرية نذكر (ممفورد) و(جان).

فبنظر الأُستاذ المطهري، لا يمكن اعتبار هذا العامل عاملاً مستقلاً، إلاّ إذا

---

١ ـ المصدر السابق، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

٢ ـ حول هذا الموضوع، راجع: مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، ص٩٣ ـ ١١٦؛ فلسفة التاريخ ج٢.

٣ ـ جي روشه، التغييرات الاجتماعية، ص٥٤ ـ ٦٧.

فحسب رأي ممفورد وهنري جان أن البشر قد مر منذ بداية حياته حتى الآن بخمس مراحل أو مجموعات تكنيكية؛ وهذه المراحل الخمسة هي: العصر الحجري، عصر الإنسان الآلي، عصر ما قبل التقنية، العصر التقني القديم والعصر التقني الحديث.

قال أحد أنه توجد بعض العلوم الطبيعية بين العلوم البشرية تسبب تحولاً وتحركاً في التاريخ. فالعلوم الطبيعية وكذلك الرياضيات، والتي يمكن إلى حد ما تطبيقها في الطبيعة، لا تؤثر من هذه الناحية على العلوم الأُخرى. وبالطبع فإن هذا الكلام أيضاً ليس صحيحاً؛ لأن نصف التمدن والثقافة البشرية مادي والنصف الآخر إنساني ومعنوي[١].

ولا يقبل الأُستاذ المطهري أي من هذه النظريات السابقة لوحدها. وسنقوم لاحقاً ببحث نظرية الأُستاذ المطهري حول هذا الموضوع[٢].

نظرية الثورة والتحولات الاجتماعية من وجهة نظر الأستاذ المطهري:

إن تعريف الأُستاذ المطهري لـ(الثورة الاجتماعية) هو نفس التعريف الذي طُرح قبل ذلك عن (التغيير الاجتماعي)، وقد لوحظ في تعريف الأُستاذ المطهري عن الثورة الاجتماعية الخصائص التالية:

١- الثورة هي تغيير أساسي في المجتمع.

٢- وعلى هذا فإن الثورة هي نوع من التمرد على الوضع الموجود.

---

١ ـ فلسفة التاريخ ج١، ص٣١ ـ ٣٢.

٢ ـ للاطلاع على النظريات الأُخرى حول العوامل والعلل المحركة للتاريخ، والتي تسبب ظهور التحولات والتغييرات والأحداث السياسية والاجتماعية، راجع: الكساندر بيتريم سوروكين، نظريات علم الاجتماع وأنواع فلسفة التاريخ الحديثة. وقد تم في هذا الكتاب توضيح ونقد وتحليل نظريات دانيلفسكي، اشبنغلر، توينبي، شوبارت، بردیایوف، نورثروب، كروبر وشوايتزر، ثم قام سوروكين في النهاية بتوضيح نظريته بالتفصيل»؛ أ.ج. كار، ما هو التاريخ؟ وهذا هو نفس الكتاب الذي نقده الأُستاذ المطهري في المجلد الأول من كتاب فلسفة التاريخ؛ أحمد حامد مقدم، السنن الاجتماعية في القرآن الكريم؛ مرتضى المطهري، نقد على الماركسية؛ محمد تقي مصباح اليزدي، المجتمع والتاريخ حسب الرؤية القرآنية.

٣- الثورة سعي وجهاد لإقامة الوضع المطلوب.

٤- تتمتع الثورة بنظرة إيديولوجية ومجموعة من القيم.

٥- الإيديولوجية المتلائمة مع الثورة، هي مذهب وفلسفة تتضمن في أفكارها وتعليماتها عنصر إنكار ورفض وازالة الوضع السلبي[١].

وبنظر الأُستاذ المطهري أن الثورة تحدث عندما تجتمع جميع خصائصها ومستلزماتها مع بعض.

والنقطة المهمة الأُخرى التي اهتم بها الأُستاذ في مفهوم الثورة، ولا بد من الدقة فيها، هي البحث المتعلق بكون الثورات تغيير إرادي وتكاملي. ولتوضيح ذلك نذكر أنه توجد نظريتان عامة حول الثورات السياسية والاجتماعية:

الأُولى: النظرية التي تعتقد أن الثورة تحدث بأسباب أساسية، وبتعبير السيدة اسكاجبول، أن الثورات تحدث ولا تُصنع[٢]. وتحظى هذه النظرية بتأييد أغلبية العلماء.

الثانية: نظرية بعض علماء العلوم الاجتماعية ومن بينهم الأُستاذ المطهري، حيث يعتقدون أن الثورات هي تغيير إرادي. والنقطة الأُخرى هي أن الأُستاذ المطهري يطلق اصطلاح الثورة على التغييرات التي تكون لها صبغة تكاملية فقط،

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص١٤١.

٢ ـ حول هذه النظرية وخاصة السيدة إسكاجبول، راجع: مصطفى ملكوتيان، نظرة في نظريات الثورة؛ تدا إسكاجبول، الدول والثورات الاجتماعية؛ كذلك تدا إسكاجبول، (الحكومة العاملة)، مجموعة مقالات عن النتائج النظرية للثورة الإسلامية، والظاهر أن السيدة إسكاجبول قد تراجعت في مقالها هذا عن النظرية التي طرحتها في كتابها حول الثورة الإسلامية، وتعترف أن الثورة الإسلامية قد تم تكوينها وتنظيمها، في حين أنها ما زالت تعتقد بالأُصول العامة لنظريتها.

وهذا ناشئ من نظريته الدينية. وعلى هذا، فبنظره أن التغيرات التي حدثت في روسيا سنة ١٩١٧م لا تسمى ثورة، بل هي نوع من التخلف والرجعية[1].

أما من ناحية درجة وطبيعة الثورة، فللأُستاذ المطهري أيضاً نقاطاً دقيقة وخاصة. فهو يعتقد أن «الثورة إما فردية أو اجتماعية، يعني إما أن يقوم الفرد بالثورة أو المجتمع» والثورة الفردية أيضاً إما حيوانية أو إنسانية؛ كما أن التغيير الاجتماعي إما تكاملي فيطلق عليه (الثورة) أو في جهة السقوط فيطلق عليه (الرجعية)، فبنظر الأُستاذ تكون (التوبة) نوعاً من الثورة الإنسانية والفردية؛ فالتوبة ثورة الوجدان الأخلاقي والإنساني للإنسان على حيوانيته وصفته السبعية. وللثورات الفردية أقسام متعددة: بعضها غضبية؛ يعني ناشئة عن عقد نفسية، وبعضها حباً في الرئاسة، وبعضها تكون فكرية وثقافية وأحياناً وجدانية وفطرية والهية. ولما كان الأُستاذ المطهري قد لاحظ في تعريفه للثورة كونها إرادية وتكاملية، لذلك فهو لا يعتبر التغييرات التي تحصل بسبب الغضب وحب الرئاسة نوعاً من الثورة[2].

لقد اتضح حتى الآن مفهوم وأنواع التحولات والتغييرات الفردية والاجتماعية (التكاملية والرجعية) من وجهة نظر الأُستاذ المطهري، والآن نقوم ببحث ودراسة عوامل التغيير والثورة أو الرجعية من وجهة الأُستاذ المطهري. إن الأُستاذ يقول بنظرية (الفطرة)، وطبقاً لهذه النظرية، وعلى نحو الاختصار، يمتلك الإنسان مجموعة من الخصائص والصفات التي تجعل من حياته في حالة تكامل وتطور وتغيير وتحول مستمر؛ وأهم هذه الخصائص هي كالتالي:

١- كسب وجمع تجارب وتعليمات الآخرين والمحافظة عليها والاستفادة منها.

---

١ ـ مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص١٤٢.

٢ ـ المصدر السابق، ص١٤٢ ـ ١٤٨.

٢- التعلم عن طريق القراءة والكتابة والبحث.

٣- التمتع بقوة العقل وقدرة الإبداع.

٤- الميل الذاتي والعلاقة الفطرية بالابتكار والتجديد.

فهذه الاستعدادات والقابليات هي القوى التي تدفع الإنسان نحو التطور والتقدم، فالحيوانات لا تمتلك استعداد الاحتفاظ بتجارب الآخرين، ولا استعداد نقل وانتقال الأُمور المكتسبة، ولا استعداد الإبداع والابتكار التي تعتبر من خواص القوة العاقلة، ولا الميل الشديد نحو التجديد والتطور، ولهذا السبب يعيش الحيوان حياة ثابتة في حين تكون حياة الإنسان متحركة ومتغيرة بشكل دائم[(١)] ؛ لأن فطرة الإنسان التي تطلب الكمال تدفعه باستمرار للتطور وعدم الاقتناع والاكتفاء بما وصل إليه، وأن يسعى دائماً للوصول إلى آفاق جديدة وحديثة[(٢)] .

وطبيعي أن الأُستاذ المطهري ـ كما قلنا سابقاً ـ له اعتقاد بالتكامل العام في مجال التحولات الاجتماعية، يعني أن الوجود والتاريخ يكون بشكل عام في حال حركة مستمرة نحو الحق وتطوره، وانتصار الحق على الباطل؛ فيقول:

«إن فكرة تحقيق النصر النهائي لقوى الحق والصلح والعدالة على قوى الباطل والظلم، وانتشار الإيمان الإسلامي في العالم، والاستقرار والثبات الكامل للقيم الإنسانية، وتشكيل المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي، وأخيراً تطبيق هذه النظرية الإنسانية العامة بواسطة [...] الإمام المهدي [...] هي فكرة تؤمن وتعتقد بها جميع الفرق والمذاهب الإسلامية مع وجود فوارق واختلافات بينها»[(٣)] .

---

١ ـ مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ شريف لك زايي، نظريات التغيير الاجتماعي من وجهة نظر الأُستاذ المطهري.

٢ ـ مرتضى المطهري، فلسفة التاريخ ج١، ص٣٠.

٣ ـ مرتضى المطهري، ثورة الإمام المهدي، ص٥.

فبنظر الأُستاذ المطهري تكون للاختلافات الاجتماعية جذور في الاختلافات النفسية الموجودة داخل الإنسان. فهو ضمن رفضه لنظرية ماركس التي تعتقد أن الاختلافات الاجتماعية تكون ناشئة من الفوارق الطبقية والاقتصادية، يعتقد أن لصراع الحق والباطل جذور ثابتة في داخل الإنسان. فالأُستاذ المطهري يعتقد بوجود التضاد والتعارض «بين الصفات الأرضية والسفلى وبين الصفات السماوية وما وراء الإنسان، يعني بين الغرائز والميول نحو الأسفل التي ليس لها سوى هدف فردي ومحدود ومؤقت، وبين الغزائز التي تدفع الإنسان نحو الأعلى التي تريد أن تخرجه من حدود الفردية».

والصراع الداخلي في نفس الإنسان سينجر ـ شاء أم أبى ـ إلى صراع بين المجموعات الإنسانية؛ «يعني الصراع بين الإنسان الكامل والحرية المعنوية من جهة، وبين الإنسان المنحط ذي الصفة الحيوانية من جهة أُخرى». وبتعبير آخر «الصراع بين الإنسان المترقي المتعالي الذي نمت فيه الإنسانية، وبين الإنسان المنحرف الذليل ذي الصفة الحيوانية الذي ماتت عنده القيم الإنسانية وأنطفأ نور فطرته. وبتعبير القرآن، الصراع بين جند الله وحزب الله وبين جند الشيطان وحزب الشيطان»[(١)].

ونظراً لهذا الصراع، فإن الأُستاذ المطهري يعتقد أن مستقبل العالم سيحمل الخصائص والصفات التالية:

١- النصر النهائي للصلاح والتقوى والصلح والعدالة والحرية والصداقة على الباطل والاستكبار والاستعباد والظلم والاختناق والخداع.

٢- الحكومة العالمية الواحدة.

---

١ ـ المصدر السابق، ص٤٠ ـ ٤١.

٣- إعمار وإحياء جميع الكرة الأرضية.

٤- الوصول بالبشر إلى العقلانية الكاملة واتباع الفكر والدين، والتحرر من أغلال وقيود الطبيعة والمجتمع والغرائز الحيوانية.

٥- الاستفادة القصوى من النعم والثروات الطبيعية.

٦- تحقيق المساواة الكاملة في توزيع الثروة بين الناس.

٧- الانتهاء والزوال الكامل للمفاسد الأخلاقية من قبيل الربا، وشرب الخمر، والخيانة، والسرقة، والقتل، وتخلص الإنسان من العقد والأحقاد.

٨- زوال وانتهاء الحروب واستتباب الصلح والصفاء والمحبة والتعاون.

٩- الانسجام بين الإنسان والطبيعة(١).

وعلى هذا فإن الأُستاذ المطهري مفكر متفائل بمستقبل البشر، ويرى المستقبل أفضل من اليوم، كما يرى اليوم أفضل من الأمس. وهو كما يعتقد أن العالم في حالة حركة نحو الأمام، فإنه يقبل أيضاً إمكان وجود أجزاء ومناطق من الكرة الأرضية في حالة سقوط وتسير المجتمعات فيها نحو الانحطاط والتخلف والرذيلة. لكن يعتقد أنه لا يمكن اعتبار جميع الناس في زمان واحد قد تخلفوا عن الناس الذين قبلهم.

ويمكن في خلاصة البحث القول: إن الإنسان بنظر الأُستاذ المطهري يتحرك إلى الأمام بجناحين: أحدهما جناح العلم والآخر جناح الإرادة، والإحساس بالشرف والكرامة، وبعبارة أُخرى جناح الأخلاق والإيمان. فإذا كان الإنسان يمتلك

---

١ ـ المصدر السابق، ص٥٨ ـ ٦١ وأيضاً راجع: هذه الكتب للأُستاذ المطهري: تكامل الإنسان الاجتماعي؛ الإنسان الكامل؛ الحق والباطل (مع ملحق إحياء الفكر الإسلامي)؛ الإنسان في القرآن.

هذين الجناحين تكون حركته تكاملية وإلاّ فإن حركته تكون رجعية[(١)].

وفي النهاية يمكن ذكر أربعة عوامل أصيلة تؤثر في تعالي أو انحطاط، وتكامل أو تخلّف، وصعود أو سقوط أنواع الحضارات والدول والمجتمعات، وهي: العدالة أو الإجحاف؛ والاتحاد أو التفرقة؛ الفسق والفجور والفساد الأخلاقي أو الإيمان والتقوى والطهارة؛ وتطبيق أو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(٢)].

التحولات السياسية ـ الاجتماعية في إيران من وجهة نظر الأستاذ المطهري:

توجد في مؤلفات الأُستاذ المطهري تحليلات مختلفة حول التحولات والتغييرات، والحركات والانتفاضات، والثورات والانقلابات السياسية، والاجتماعية في تاريخ إيران القديم والمعاصر. ولكن عرضها وبحثها هنا خارج عن مجال

---

١ ـ «أريد هنا الإشارة إلى أصل عام مفيد للرجال والنساء أيضاً، وهو أن الإنسان يتحرك بجناحين: أحدهما جناح العلم؛ فالإنسان الجاهل ليس عنده إطلاع بما يدور حوله، [...] والمستبدون والمستعمرون قد استفادوا لسنوات طويلة من جهل وعدم اطلاع الناس. [...] فما هو الجناح الآخر؟ إنه جناح الإرادة، والإحساس بالشرف، وكرامة الذات، وأني إنسان، إنه جناح الأخلاق. فما دام الناس جهال، لا يهتم الاستعمار بمسألة إفساد الناس من الناحية الأخلاقية، فلا حاجة له فيها، ولكن عندما رأوا أن العلم والمعرفة بدأت تظهر بين الناس، [...] قالوا: حان الوقت لأن نأخذ الجناح الآخر من الناس، وهو جناح الأخلاق، وجناح النقاء والطهارة. وهنا بدأوا بإشاعة أنواع الفساد الأخلاقي [...] باسم الحضارة والتطور والحرية [...]. فالإنسان حتى لو كان عالماً وواعياً، عندما تصبح أخلاقه وطباعه فاسدة، [...] حينئذٍ يصبح علمه ووعيه بضرر المجتمع». مرتضى المطهري، حول الجمهورية الإسلامية، ص٥٢ ـ ٥٧.

٢ ـ مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، ص٢٣٥ ـ ٢٣٧.

البحث[1]، لهذا نكتفي ببحث ومناقشة نموذج عنها فقط، وهو تحليله للثورة الإسلامية وتحديد الآفات التي تهددها.

بعد سقوط محمد رضا بهلوي واستقرار الجمهورية الإسلامية، وبالنظر لصبغتها التكاملية وتغييراتها الأساسية، وكذلك وجود صفة الإرادية فيها، ورفض الوضع الموجود واستقرار الوضع المطلوب، وكذلك إيديولوجيتها الإسلامية وقيادتها الدينية، يمكن إطلاق اصطلاح الثورة الاجتماعية عليها.

فبنظر الأُستاذ المطهري أن أهم العوامل التي أدت إلى حدوث الثورة الإسلامية في ايران، هي:

١- الاستبداد الشديد والوحشي وسلب الحريات القانونية.

٢- نفوذ وسيطرة الاستعمار الجديد، يعني أمريكا المجرمة.

٣- المخالفة مع الدين والسعي لفصل السياسة عن الدين.

٤- السعي لإعادة إيران إلى عادات وتقاليد ما قبل الإسلام، والسعي إلى إحياء الشعائر المجوسية ومحو الشعائر الإسلامية، من قبيل: إحياء العادات، وتغيير التاريخ الهجري إلى الملكي.

٥- قلب وتحريف التراث الإسلامي العظيم، وتزوير الثقافة الإسلامية وترويج ما يسمى بالثقافة الإيرانية.

٦- تبليغ وإشاعة ماركسية الدولة.

٧- القتل الذريع، والسجن والتعذيب والنفي غير القانوني والوحشي.

٨- التفرقة وازدياد الفوارق الطبقية برغم الادعاء بتطبيق الإصلاحات.

---

١ ـ للاصلاع أكثر راجع: هذه الكتب للأُستاذ المطهري: الثورات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة؛ الإسلام ومقتضيات الزمان ج١ و٢؛ حول الثورة الإسلامية؛ حول الجمهورية الإسلامية.

٩- تسلط غير المسلمين على المسلمين في مؤسسات وأجهزة الدولة.

١٠- النقض العلني لقوانين وتعاليم الدين الإسلامي المبين.

١١- محاربة الأدب الفارسي، الحافظ والحارس للروح الإسلامية الإيرانية؛ بحجة حذف الكلمات العربية الغريبة.

١٢- قطع الارتباط مع الدول الإسلامية وإقامة علاقات وثيقة مع الدول غير الإسلامية من قبيل إسرائيل وأمريكا[(١)].

ويمكن تقسيم العوامل السابقة في ثلاث مجموعات عامة: العوامل ذات الصبغة المادية؛ العلل التي تؤدي إلى خدش وجرح الشموخ والزهو الإنساني؛ والعوامل التي ترتبط بخدش وجرح العواطف الإسلامية، وللعامل الأخير النصيب الأوفر في انتصار الثورة الإسلامية.

فبنظر الأُستاذ المطهري، أنه بالإضافة إلى العوامل السابقة، يوجد عاملان آخران يؤثران على هذه الظاهرة: «أحدهما الضجر والملل من الليبرالية الغربية؛ والآخر اليأس من الاشتراكية الشرقية. وهنا يتضح دور العلم والوعي والعودة إلى الذات الإسلامية لشعبنا، والإحساس بالكرامة الذاتية، والشعور والإيمان بالذات وفلسفة الذات من قبل الناس»[(٢)].

ونظراً لعدم وجود أي ضمانة في استمرار الفرد أو المجتمع في حركته التكاملية بدون وقفة، لهذا يحذر الأُستاذ المطهري من هذا الأمر، بحيث نرى وبرغم من مرور أكثر من عشرين سنة على استقرار النظام الإسلامي، أن بحوث معرفة وتحديد الآفات الاجتماعية للأُستاذ المطهري ما زالت تتمتع بالشمولية والدقة والعمق اللازم لاهتمام المسؤولين في الجمهورية الإسلامية. وقد اهتم الأُستاذ في هذا الموضوع بمجموعتين من العوامل:

---

١ ـ مرتضى المطهري، الثورات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة، ص٧٢ ـ ٧٤.

٢ ـ مرتضى المطهري، حول الثورة الإسلامية، ص١١٧ ـ ١١٨.

١- العوامل التي تعتبر شرطاً في استمرار الثورة.

٢- العوامل التي تعتبر آفة الثورة.

المجموعة الأُولى: هي العوامل التي يؤدي عدم الاهتمام بها إلى تعرض الثورة للخطر؛ وأهم هذه الموارد هي:

الف ـ العدالة الاجتماعية.

ب ـ الاستقلال الثقافي.

ح ـ المعنوية.

د ـ حرية الفكر والعقيدة.

هـ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و ـ الاتحاد.

ز ـ استقلال رجال الدين.

ج ـ الحضور الفعال لرجال الدين في المجتمع، مع المحافظة على شخصيتهم واحترامهم.

ط ـ الاهتمام باحتياجات الناس وتوفيرها.

ي ـ معرفة وتحديد الآفات الاجتماعية وإزالتها.

ك ـ المحافظة على القيادة وإطاعة القائد، والإيمان والإخلاص والصراحة في القائد[١].

ومن عوامل المجموعة الثانية: يعني الآفات التي تهدد الثورة، ويمكن ذكر الموارد التالية:

---

١ ـ جاويد روستايي جم كاكايي، آفات الثورة الإسلامية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري، (مجموعة مقالات حول فكر المطهري، تحقيق حول آراء وأفكار الأُستاذ الشهيد المطهري)، ص٥.

ألف ـ ترك الساحة السياسية والاجتماعية من قبل الشخصيات الثورية، الذي يمكن أن يحصل بشكل اختياري أو إجباري. أما الترك الاختياري فيحصل مثلاً لتصورهم أن الثورة والمقاومة قد انتهت أو للإحساس بالتعب. ويذكر الأُستاذ المطهري النهضات السابقة كنموذج على ذلك، ومن بينها (نهضة المشروطة) ثورة الدستور. أما الترك الإجباري فيمكن أن يحصل عن طريق اغتيال الأفراد المؤثرين، أو خدش وتدمير شخصيتهم والاهتمام بالطاقات المتخصصة غير الملتزمة.

ب ـ نفوذ وتغلغل الانتهازيين، الأعم من الأفراد المصلحين أو الأعداء الداخليين والخارجيين.

ج ـ نفوذ الأفكار الغريبة الخارجية، من قبل الأعداء أو الأصدقاء الجهلة.

د ـ السعي نحو التجدد المتطرف.

هـ ـ الإبهام في المشاريع والقرارات المستقبلية، وعدم الإجابة عن الكثير من الأسئلة والشبهات[1].

الخاتمة:

إن دراسة وتحليل ظاهرة التغيير والتحول، وأسبابها التكاملية والرجعية، وكذلك سرعتها من ناحية الشدة والضعف ودرجة استمرارها، وكذلك عللها وعواملها، تكون أمراً مهماً وضرورياً لكل مجتمع وشعب حي؛ فيجب علينا معرفة مبدأ الحركة وكذلك معرفة المقصد ونهاية الطريق؛ ويجب معرفة المتحرك وكذلك المحرك؛ ويجب معرفة المسير والطريق وكذلك الزمان الذي نستغرقه لطي المسافة بين المبدأ والمقصد.

---

١ ـ مرتضى المطهري، الثورات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة، ص٩٨ ـ ١١٤.

والأُستاذ المطهري كان مفكراً عرف الإنسان، وعرف جيداً الإنسان الذي يتحرك في هذا المسير، وكذلك المحركات الموجودة في داخله، وبالنظر إلى تنوع المحركات وقدرتها قام بتعيين اتجاهها أيضاً، وبالنتيجة استطاع معرفة وتحديد طريق ومسير التعالي والانحطاط، ومسير التكامل والرجعية، ثم قام بتعريفهما وتعريف الآخرين عليهما أيضاً.

مصادر الكتاب

الف) الكتب:

١. **القرآن المجيد.**

٢. **آرون، ريمون:** مراحل اساسي انديشه در جامعه شناسي (المراحل الأساسية للفكر في علم الاجتماع)، ترجمة باقر برهام، منظمة النشر والتعليم الثوري الإسلامي ــ طهران ١٣٦٦هـ. شمسي.

٣. **ابن خلدون، عبدالرحمان:** المقدمة، ترجمة محمد پروين گنابادى دار النشر العلمي والثقافي ــ طهران ١٣٦٩هـ. شمسي.

٤. **اسكاچپول، تدا:** دولتها وانقلابها اجتماعي (الدولة والثورات الاجتماعية)، ترجمة سيد مجيد روئين تن، نشر سروش ــ طهران ١٣٧٦هـ. شمسي.

٥. **اشتارك، فرانتس:** انقلاب يا اصلاح (الثورة أو الإصلاح)، مناظرة مع هربرت ماركوزه وكارل بوبر)، ترجمة هوشنك وزيري، دار الخوارزمي للنشر ــ طهران ١٣٦١هـ. شمسي.

٦. **بشريه، حسين:** انقلاب وبسيج سياسي (الثورة والتعبئة السياسية)، نشر جامعة طهران ١٣٧٢هـ. شمسي.

٧. **جانسون، جالمرز:** تحول انقلابي (التحول الثوري)، ترجمة مجيد الياسي، دار نشر أمير كبير ــ طهران ١٣٦٣هـ. شمسي.

٨. **حامد مقدم، أحمد:** سنت هاى اجتماعي در قرآن كريم (السنن الاجتماعية في القرآن الكريم)، مؤسسة الأبحاث في الحضرة الرضوية المقدسة ــ مشهد ١٣٦٩هـ. شمسي.

٩. **روشه، جي:** تغييرات اجتماعي (التغييرات الاجتماعية)، ترجمة منصور وثوقي، نشر ني ــ طهران ١٣٦٦هـ. شمسي.

١٠. **سوروكين، الكساندر بيتريم**: نظريه هاى جامعه شناسى وفلسفه هاى نوين تاريخ (نظريات علم الاجتماع وأنواع فلسفة التاريخ الحديثة)، ترجمة أسد الله (أمير) نوروزي، دار نشر حق شناس ــ رشت ١٣٧٧هـ. شمسي.

١١. **صدر، سيد محمد باقر**: سنت هاى تاريخ در قرآن (السنن التاريخية في القرآن)، ترجمة سيد جمال الموسوي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ــ قم، بدون تاريخ.

١٢. **كار، أي، اچ**: تاريخ چيست (ما هو التاريخ)، ترجمة حسن كامشاد، شركة النشر المساهمة ــ طهران، بدون تاريخ.

١٣. **كوزر، ليوئيس**: زندگي وانديشه بزرگان جامعه شناسى (حياة وفكر علماء الاجتماع)، ترجمة محسن ثلاثي، دار النشر العلمي ــ طهران ١٣٦٨هـ. شمسي.

١٤. **كوهن، استانفورد**: تئوريهاى انقلاب (نظريات الثورة)، ترجمة علي رضا طيّب، نشر قومس ــ طهران ١٣٦٩هـ. شمسي.

١٥. **مصباح يزدي، محمد تقي**: جامعة وتاريخ از ديدگاه قرآن (المجتمع والتاريخ حسب الرؤية القرآنية) منظمة التبليغ الإسلامي ــ طهران ١٣٦٨هـ. شمسي.

١٦. **مطهري، مرتضى**: جامعه وتاريخ (المجتمع والتاريخ)، نشر صدرا ــ طهران ١٣٧٣هـ. شمسي.

١٧. **مطهري، مرتضى**: فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، نشر صدرا ــ طهران ١٣٦٦هـ. شمسي.

١٨. **مطهري، مرتضى**: پيرامون انقلاب اسلامى (حول الثورة الإسلامية)، بدون محل وسنة الطبع.

١٩. **مطهري، مرتضى**: نقدى بر ماركسيسم (نقد الماركسية)، نشر صدرا ــ قم ١٣٦٦هـ. شمسي.

٢٠. **مطهري، مرتضى**: پيرامون جمهورى اسلامى (حول الجمهورية الإسلامية)، نشر صدرا ــ طهران ١٣٦٤هـ. شمسي.

٢١. **مطهري، مرتضى**: قيام وانقلاب مهدى (ثورة الإمام المهدي)، نشر صدرا ـــ طهران ١٣٩٨هـــ.

٢٢. **مطهري، مرتضى**: تكامل اجتماعى انسان (تكامل الإنسان الاجتماعي)، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـــ قم، بدون تاريخ.

٢٣. **مطهري، مرتضى**: انسان كامل (الإنسان الكامل)، نشر صدرا ـــ طهران ١٣٧٠هـــ. شمسي.

٢٤. **مطهري، مرتضى**: حق وباطل (الحق والباطل)، مع ملحق إحياء الفكر الإسلامي، نشر صدرا ـــ طهران ١٣٦٦هـــ. شمسي.

٢٥. **مطهري، مرتضى**: انسان در قرآن (الإنسان في القرآن)، نشر صدرا ـــ طهران ١٣٧٢هـــ. شمسي.

٢٦. **مطهري، مرتضى**: نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير (الحركات الإسلامية في المئة سنة الأخيرة)، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـــ قم ١٣٦٥هـــ. شمسي.

٢٧. **مطهري، مرتضى**: اسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومقتضيات الزمان)، نشر صدرا ـــ طهران ١٣٦٨ و١٣٧٠هـــ. شمسي.

٢٨. **ملكوتيان، مصطفى**: سيرى در نظريه هاى انقلاب (نظرة في نظريات الثورة)، نشر قومس ـــ طهران ١٣٧٦هـــ. شمسي.

٢٩. **مور، برينگتون**: ريشه هاى اجتماعى ديكتاتورى ودموكراسى (الأُصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية)، ترجمة حسين بشريه، مركز النشر الجامعي ـــ طهران ١٣٦٩هـــ. شمسي.

٣٠. **هانتينگتون، صموئيل**: سامان سياسى در جوامع دستخوش دگـــرگوني (التنظيم السياسي في المجتمعات المتغيرة)، ترجمة محسن ثلاثي، درا النشر العلمية ـــ طهران ١٣٧٠هـــ. شمسي.

ب) المقالات :

٣١. **اسكاچپول، تدا**: حكومت تحصيلدار (الحكومة العاملة)، مجموعة مقالات عن النتائج النظرية للثورة الإسلامية، باهتمام عبدالوهاب الفراتي، قم ١٣٧٨هـ. شمسي.

٣٢. **روستايي چم كاكايي، جاويد**: آفات انقلاب اسلامي از ديدگاه استاد مطهري (آفات الثورة الإسلامية من وجهة نظر الأُستاذ مطهري)، مجموعة مقالات تحقيق حول آراء وأفكار الأُستاذ الشهيد مطهري (خلاصة لمقالات المؤتمر الأول للجامعيين حول فكر المطهري) ـ طهران ١٣٧٤هـ. شمسي.

٣٣. **لك زايي ، شريف**: نظريه هاى دگرگونى اجتماعي از ديد استاد مطهرى (نظريات التغيير الاجتماعي من وجهة نظر الأُستاذ مطهري) ـ قم ١٣٧٥هـ. شمسي.

٣٤. **مشيرزاده، حميرا**: نگرشى اجمالى به نظريه هاى انقلاب در علوم اجتماعى (نظرة إجمالية على نظريات الثورة في العلوم الاجتماعية)، مجموعة مقالات، الجزء الأول في الثورة الإسلامية وأُصولها، معاونية شؤون الأساتذة في ممثلية الولي الفقيه في الجامعات ـ قم ١٣٧٤هـ. شمسي.

٣٥. **منوچهري، عباس**: انقلاب ومطالعات ميان رشته اى (الثورة والدراسات حول أُصولها)، مجلة سخن سمت، العدد ٥.

المحتويات

ماهية المجتمع ووجوده من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

حميـــد بارســانيـا

(٣١ ـ ٦٨)

الحق، العدالة، المساواة من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

حسين توسلي

(٦٩ ـ ١٧٦)

الحرية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

منصـور ميـر أحمدي

(١٧٧ ـ ٢١٠)

ولاية الفقيه من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

محمد حسن قدردان قراملكي

(٢١١ ـ ٢٥٠)

الثورة والتحولات الاجتماعية من وجهة نظر الأُستاذ المطهري

نجف لك زايي

(٢٥١ ـ ٢٧٤)

* * *